


201
49 I
13

IL SISTEMA FILOSOFICO

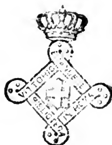
DI

VINCENZO GIOBERTI

PER

T. ZARELLI









PARIGI
A SPESE DI L. SARLIER
1848.

AVVERTIMENTO

Vincenzo Gioberti ha fatto dono all' Italia, in pochi anni, di ben diciassette volumi in ottavo [1], *oltre alcuni scritti di mole assai minore* [2]. *Quantunque di nome diverse, le opere dette somigliano tutte l' una all' altra nell' essere ridondanti di teologiche e filosofiche cose; destinate dall' Autore illustre a fondare una dottrina nuova, a riformare di pianta*

---

[1]) Introd. allo St. della Filos. Tomi quattro. Errori del Rosmini, Tomi tre. Del Buono, Tomo uno. Del Bello, Tomo uno. Del Prim. degl' Italiani, Tomi due. Prolegomeni del Primato, Tomo uno. Gesuita Moderno, Tomi cinque. Noi ci serviamo della Ed. 2.ª di Bruss. quanto all' Introd. ed agli Errori: della 1.ª quanto al Buono, al Primato, a' Prolegomeni: quanto al Bello, dell' Ed. di Capolago: al Ges. Mod., di Losanna. in 8.º

[2]) Lett. sul Lammenais: Lettere particolari pubblicate in giornali: articoli in questi.

le teologiche e filosofiche discipline [1]. *Però è piaciuto all' uomo celebre, non già proporre le sue dottrine in un sistema preciso ed ordinato, ma (per ora almeno) spargerle sminuzzate quà e là ne' libri suoi, ricchi di molte e Filosofiche e Religiose e Archeologiche e Politiche ed Ennografiche disputazioni. Uomini rispettabili e chiari per scienza matura hanno pubblicato, in diversi tempi e luoghi, critici esami su parti spicciolate delle opinioni filosofiche o religiose dell' egregio Piemontese: e nomineremo in prima i famosi Tommaséo e Mamiani; indi il Dott. Benedetto Monti, il Prof. Pestalozza, il Bertinaria, il Galeffi, e recentemente l' autore delle sei Lezioni intitolate « Vincenzo Gioberti ed il Panteismo », uscite prima nel Filocattolico di Firenze, poi in Milano ristampate. Nessuno però imprese a far conto il sistema intero di lui, raccogliendolo fedelmente da' luoghi ov' è largamente disseminato, e ponendolo in ordine, quanto si può, preciso. La qual cosa essere non utile solo ma necessaria per agevolare l' intendimento e il giudizio di tal nuova dottrina, non è chi non vegga. Giovamento perciò alla scienza, giovamento altresì alla religione io ho stimato apportare, accingendomi ad opera tale. Recherò le dottrine dell' Autore illustre nell' ordine che mi sarà possibile maggiore, corredandole di piccoli cenni d' osservazione. Io mi tengo alle filosofiche e teolo-*

---

[1]) Introd. T. I. p. 4. « La dottrina, ch' io pubblico, è nuova, ecc » Così, p. 64. ecc.

giche, perchè oggetto principale degli studi e fatiche del filosofo Italiano: e divido quindi in due parti il mio lavoro, all' una assegnando le prime, le seconde all' altra. Presento quella per ora alla luce, avendo molte circostanze ritardato il compimento di questa. Che il semplice amore del vero, puro d' ogni preconcetta opinione, mi ha stimolato e governato, sarà, spero, testimone certo lo scritto stesso più che non potrebb' essere qualunque mia protesta.

L' Autore.



CAPITOLO I.

DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA

Molti autori hanno definita la filosofia: scienza dei supremi principii del sapere. Aristotile fu primo a porne tale definizione. La quale nel tempo nostro ripetuta dal Mamiani, è dal Rosmini modificata così « scienza delle ultime ragioni » [1]. Il Gioberti pare l'ammetta, quando dice che la sorte della filosofia

---

1) Aristot. Lib. 1. Metaf. c. 2. « scienza de' primi prin- « cipii e delle cause. » E lib. 2. c. 6. e lib. 6. c. 1. la dice Principe e Signora delle altre. (Ap. Suarez, Disp. Metaph. 1.) Il Mamiani: « Oggetto proprio della filosofia « è la disamina e la notizia de' Supremi prineipii. » (Dialoghi di Scienza Prima. Parigi 1846 Vol. 1. p. 41.): e di nuovo: « la filosofia razionale ha per obbietto ed « intento suo cercare la notizia e la scienza de' sommi « principii » p. 83. Il Rosmini, Politica, V. 1. p. v.

dipende dalla cognizione de' principii [1]; e dopo affermato di voler determinarli nel primo libro della sua Introduzione (il solo di essa venuto in luce), e ridurli « a una formola precisa e rigorosa, quanto « quelle de' matematici » [2], conclude: « chiamo « filosofia ogni elaborazione dei principii razionali « fatta dalla riflessione e dal discorso » [3].

Non contento però di questa semplice definizione, il Gioberti, forse per isviluppare chiaramente il suo pensiero, ne va dando ne' suoi libri diverse altre, che qui ricorderemo. Alla filosofia appartiene, secondo lui, l'intelligibile [4]: e l'intelligibile è Dio, l'Ente [5]. Può dunque essere eziandio definita la scienza di Dio: « la dottrina dell'intelligibile assoluto » [6].

La qual seconda definizione risulta da luoghi non pochi delle opere del nostro filosofo. Egli ne insegna che: « l'oggetto primario e principale della « filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito « mentale » [7]. Ora l'Idea è il vero sostanziale [8];

---

1) Introd. allo studio della filos. T. I. p. 7. Ed. 2ª Bruxelles.

2) Ivi.

3) Ivi p. 11.

4) Ivi p. 10. « la filosofia, versando nello Studio del« l'intelligibile ecc. p. 134 » notizia dell' intelligibile. » Introd. III. 13.

5) Introd. T. III. p. 12. e T. II. p. 180.

6) Introd. III. p. 16.

7) Introd. II. p. 3.

8) Introd. I. 219.

il vero assoluto ed eterno [1]: è in una parola Dio [2]: universale, immensa, infinita, sostanza e causa prima [3]. La filosofia dunque è veramente la scienza di Dio.

E non si creda che questo sia poco. Tale definizione, comparata alle altre che il Gioberti soggiugne, fa della filosofia, una scienza troppo più grande che altri non saprebbe immaginare. I dogmi religiosi appartengono alla filosofia. E la ragione si è, che « il dogma religioso in filosofia appartiene ai « principii »; e « i principii sono dati dall'intuito », cioè messi naturalmente davanti agli occhi dell'intelletto da Dio creatore [4]. Il peccato originale p. e., la Trinità delle persone in Dio Uno, l'Incarnazione del Verbo, la Redenzione, la Grazia ecc. ecc., tutte insomma le verità dell'Evangelio sono conosciute dall'uomo per l'intuito naturale dell'intelletto. La filosofia non fa che l'elaborazione di questi principii e dommi, la loro esplicazione [5]: ch'è « l'esplicazione successiva degli elementi integrali dell'Idea [6] », cioè di Dio composto d'elementi.

---

1) Intr. II. 3. 5. 8.

2) Intr. I. 254. 314. Errori del Rosmini I. 96. Ges. Mod. IV. 145. 338. 351.

3) Introd. II. 11.

4) Introd. I. p. 11.

5) Ivi p. 11. 12.

6) Introd. II. 44. 46. oppure « l'esplicazione successiva della prima notizia ideale » p. 11. « l'esplicazione ripensata dell'Idea » p. 20.

E l'esplicazione non basta. Imperocchè questa suppone per dato altronde ciò che si viene esplicando. Il Gioberti vuole quindi, che la filosofia non solo esplichi, ma « ritrovi il Dio scientifico »[1]; vuole che sia definita ancora « l'instaurazione dell'idea « divina nella scienza »[2]; anzi restituzione del Cristianesimo[3], che perciò finora è rimasto perduto.

E questa filosofia, restitutrice nel secolo decimonono del Cristianesimo spento, è « l'uso della ragione »[4]: è « tutte le discipline, che si attengono « all'uomo individuale e sociale, che sono atte a « muovere, a nobilitare i suoi affetti, e ad accre- « scere le forze dell'ingegno inventivo »[5]. Onde tutte affatto le scienze sono questa filosofia, questo Cristianesimo risuscitato. « Perciò, si può dire che « *la filosofia è il soggetto, e le altre discipline sono il* « *predicato della scienza;* benchè sia pure ve- « rissimo, che *la filosofia è il soggetto e il pre-* « *dicato insieme della scienza, e quindi abbraccia* « *tutto lo scibile* »[6]. In altre parole, la filosofia

1) Intr. I. 85.

2) Ivi.

3) Ivi « le scienze speculative possono riputarsi al dì « d'oggi, come la restituzione di esso (Cristianesimo) ».

4) Ivi.

5) Ivi p. 79.

6) Introd. III. p. 13. Siccome il predicato e il soggetto della scienza entrano certamente nello scibile intero, ch'è la filosofia, quella proposizione si volta in questa: la filosofia è la filosofia e la filosofia insieme della filosofia, e quindi (come dubitarne?) abbraccia tutta la filosofia.

« subbiettivamente è *la cognizione della realtà in-*
« *telligibile:* obbiettivamente *la realtà dell' intelligi-*
« *bile conosciuto* » [1]; cioè di Dio, l' intelligibile.

Raccogliamo tutte queste cose in un semplice argomento. La filosofia è tutte le scienze insieme. Ma la filosofia ha per soggetto proprio l' Intelligibile assoluto, l' Idea, Dio. Dunque tutte le scienze hanno Dio per soggetto. Quando il naturalista p. e. ragiona su' corpi, ragiona di Dio, non meno del Teologo che disserta sulla Divina Natura. Anzi più: tutto quello che sappiamo, che possiamo sapere, che si sa, che si è saputo, che si saprà nel mondo, tutto tutto è Dio: perchè tutto lo scibile spetta alla filosofia, scienza di Dio. Chi crederà questo, crederà anche senza fatica, esser Cattolica tutta la scienza « che « s' insegna da Filadelfia a Calcutta » [2]: così quella dello Strauss, come del P. Perrone.

Che se la filosofia è la scienza di Dio, ha « l' Ente « per soggetto suo proprio » [3]; cosa sarà della Teologia? Ecco la domanda che nascerà spontanea in bocca al lettore. Alla quale risponde il Gioberti: che sebbene sia dessa, la filosofia, « sovrana delle altre « scienze... legislatrice... madre [4] », sia « la scienza « principe madre e fondamentale [5], la scienza delle

1) Errori I. p. 74.
2) Introd. I. p. 96.
3) Introd. III. 13.
4) Ivi.
5) Ivi p. 14.

« scienze » [1]; tuttavia « la teologia rivelata si ven-
« dica a buon diritto una certa maggioranza sulla « filosofia »; e la verità di quella antica sentenza, che chiama « la teologia regina delle scienze », è rigorosa ed irrepugnabile [2]: e « l'enciclopedia uma-
« na non è *possibile, se la teologia non vi ha il* « *principato* » [3]. La ragione di questa maggioranza della teologia sovra la filosofia è, che quella formola che è fattura della filosofia [4], non può essere conosciuta perfettamente che per la parola rivelata, cioè per la teologia. E quantunque la filosofia sovrasti alla teologia nello stesso tempo che questa è maggiore di quella, e la filosofia non dia perfetta cognizione di ciò ch' ella stessa produce, tuttavolta « le due « discipline sono per sè stesse paralelle ed eguali » [5]; ambidue « universali ed enciclopediche » [6]. Così non sono più l'una superiore all'altra vicendevolmente: non più l'una meno perfetta dell'altra: e quelle dissonanze sono conciliate.

---

1) Introd. III. 15.

2) Ivi 12. Primato, II. 29.

3) Introd. III. p. 13.

4) Ivi. Il Gioberti si esprime qui oscuramente. « L'idea « produce la formola ideale, come l'Ente crea l'esistenze. » La formola ideale è appunto questa proposizione: « l'Ente « crea l'esistenze. » Dunque Dio crea l'Ente creante l'esistenze, come l'Ente crea l'esistenze? Ed anco la filosofia fa l'Ente creante l'esistenze? L'Ente e la filosofia paiono la stessa cosa: cioè l'Ente che crea sè stesso creante.

5) Ivi p. 12.

6) Ivi p. 14. Negli Errori I. 141. la filosofia è *parte* dell'Enciclopedia.

Ma della Teologia insegna il Gioberti altre cose. Come dà alla filosofia per soggetto l'Ente, così assegna l'Essenza alla teologia: a quella l'intelligibile, a questa il sovrintelligibile « componenti il doppio « lato, chiaro ed oscuro, dell'Idea [1]. Quindi il so-« vrintelligibile di sua natura non appartiene alla « filosofia; e l'opinione contraria è un grande errore « di questo secolo » [2]. Sebbene pertanto siasi detto, che la filosofia esplica l'Idea; ciò dee restringersi agli elementi naturali e razionali di lei. Questi « ap-« partengono all'Idea, quale si può naturalmente « conoscere... abbracciano gl'intelligibili, e quel so-« vrintelligibile, vago, indeterminato, generalissimo, « che la ragione ci fa presentire » [3]. Gli elementi dell'Idea sovrannaturali... spettano ad essa, in « quanto « non si può altrimenti comprendere, che mediante « la rivelazione... questi comprendono i sovrintelli-« gibili specifici, che determinano e concretizzano « quella indefinita e generica incomprensibilità » [4]: e tra questi e i naturali vi ha « un divario essen-« ziale [5]. Le verità sovrannaturali dipendono dalla « sola parola rivelata: non la provano, ma ne vengono

---

1) Introd. III. 12. IV. 14. 18.

2) Introd. I. p. 10 « La filosofia, versando nello studio « dell'intelligibile (razionale), è collocata fra il sovrin-« telligibile e il sensibile, come fra due poli opposti, che « non dee toccare » p. 134. Dio, polo.

3) Introd. II. 44.

4) Ivi.

5) Ivi p. 45.

« provate: *non s'intuiscono*, ma si credono » [1]..... Dunque « la scienza, che esplica gli elementi ra« zionali, è la filosofia; quella, che svolge gli ele« menti sovrarazionali, è la Teologia rivelata o positiva, « che dir si voglia. La filosofia e la teologia, riu« nite insieme, formano la perfetta scienza ideale [2] ».

In queste ultime sentenze, prese da sè, non può negarsi che vi abbia molto di vero. Imperocchè niun Filosofo o Teologo Cattolico nega alla Filosofia il potere di conoscere veri non pochi intorno a Dio: mentre spetta alla Teologia rivelata apprenderci quelli a che la vista della ragione non basta. Ma che l'intelligibile sia l'Ente, l'essenza il sovrintelligibile [3]: che perciò la filosofia versi su Dio privo di essenza: e la teologia sovra l'Essenza sola: che il sovrintelligibile abbia « una maggioranza ontologica sull'in« telligibile » [4]; e Dio perciò sia maggiore ontologicameute di sè stesso; chi potrà persuadersene con agevolezza? E come spetta alla sola teologia trattare delle verità sovrannaturali, cioè de' dogmi religiosi, quando questi « appartengono ai principii e sono « dati nell' intuito naturale dell' intelletto » ? [5] e svolgere i principii razionali è faccenda di Filosofia? [6].

---

1) Introd. II. p. 45.
2) Ivi.
3) Introd. III. 12.
4) Ivi IV. 15. 17.
5) Ivi I. p. 11.
6) Ivi p. 12.

Vero è che anche dell'intelligibile, cioè degli elementi naturali dell'Idea, dice il Gioberti che « nella « vera religione è mero dogma » [1]. Onde per l'una parte, l'intelligibile e il sovrintelligibile sono conceduti per materia l'uno alla filosofia, l'altro alla Teologia: poi sono impensatamente riuniti, e aggiudicati reciprocamente sì all'una che all'altra: sebbene tra amendue e i subbietti passi « divario essenziale ». Un divario essenziale tra due lati o dischi o facce di Dio? [2], e tra lati o dischi tali, che l'uno, il sovrintelligibile, è l'Ente « nell'atto asso« lutamente primo; » e l'altro, l'intelligibile, è l'Ente « nell'atto secondo ed estrinseco » [3]! Ad ogni modo qui stà la filosofia restitutrice del Cristianesimo, e la teologia rivelata, secondo il Gioberti.

---

1) Introd. I. p. 10.

2) Introd. III. La filosofia « rappresenta il lato chiaro « dell'Idea (Dio) » La teologia « ne esprime il lato na« turalmente oscuro, ma chiarificato in parte dai divini « insegnamenti » p. 45. Cf. IV. 14. 16. *Idea bilaterale;* Dio doppio: *faccia chiara, disco visibile, faccia oscura, lato oscuro,* di Dio.

3) Introd. IV. p. 18. Secondo la dottrina Cattolica non v'ha in Dio atto primo e secondo. S. Thom. I. p. q. III. Cont. Gent. lib. I. Cap. XVI.

CAPITOLO II.

PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA.

Se tutte le scienze sono la filosofia, e questa è trattazione di Dio, secondo il Gioberti; dovea accadere ch'egli concedesse all'uomo la visione naturale di Dio: o piuttosto quelle prime sentenze furono conseguenze di questa. E il Gioberti insegna ciò veramente: insegna che l'uomo nasce con un intuito immediato di Dio: insegna che non solo vediamo Dio: vediamo l'Ente creante, in sè, nella sua natura, nella sua sussistenza. Vediamo in lui tutte le idee, tutte le cose: ed egli è il Primo Filosofico [1]. Siccome però

---

[1]) « Noi vediamo veramente ogni cosa nell'Ente reale « presente alla mente nostra » Introd. II., 169. « Il Primo « Filosofico è dunque l'Ente reale » 172. « l'intuito pri- « mitivo dell'Ente » 178. Lo spirito umano « *è in ogni* « *istante della sua vita intellettiva spettatore diretto ed*

nella creazione entrano di necessità le cose create, le esistenze, come le chiama il Gioberti; quindi, esprimendo quell'intuito in una proposizione, può dirsi, che principio della filosofia, cioè di tutto il sapere, è questo « L'Ente crea le esistenze » [1]. Questa è la formola ideale « Primo filosofico dello spirito umano » [2]: *supremo principio, principio protologico* del sapere; *assioma protologico* [3]; *primo principio* [4]; *principio etisiologico* [5]; *principio ideale di tutto lo scibile* [6]. In quella proposizione « l'idea è espressa dalla nozione di Ente « creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e « di azione [7]. » Perciò, qualvolta nomineremo quind'innanzi l'Idea, ricordi il lettore che intendere si deve, l'Ente creante.

Intanto giova intendere qualche cosa di questa benedetta visione del Dio - Idea. « L'oggetto del pen« siero è l'Idea colle sue dipendenze, espressa dalla

---

« *immediato della creazione* 198. *la percezione diretta, che* « *l'uomo ha del mondo e di sè stesso, è l'intuito assiduo* « *di una continua creazione* 206. l'intuito dell'atto creativo « 214. l'intuizione dell'atto creativo 225. intuito imme« diato di Dio. » Errori I. 49. 56. 71. « l'intuito dell'Ente « assoluto, libero, causante e creatore » p. 79. ecc. *passim.*

1) Introd. II. 201.

2) Errori I. 130.

3) Errori II. 243. Ges. Mod. I. CCCXVI-XVII.

4) Ges. Mod. IV. 3.

5) Ges. Mod. I. CCCXXIX.

6) Ges. Mod. IV. 9.

7) Introd. II. 201.

« formola, che ho chiamato altrove ideale. L'Idea, « affacciandosi come creatrice, ci porge notizia del- « l'assoluto e del relativo, del necessario e del con- « tingente, e ci rivela insieme il *nesso creativo*, per « cui la seconda specie di realtà, *intrecciandosi* colla « prima e traendone la sua origine, forma con essa « una *sintesi ideale* e quindi un solo giudizio com- « prensivo di tutto lo scibile » [1]. Il Dio - Idea - creatrice, intuito naturalmente dall' uomo, è dunque *una specie di realtà* che *s' intreccia* colla specie di realtà creata. Non è pertanto il Dio delle scuole Cattoliche, il quale è fuori di ogni specie, e di ogni genere [2].

Il Dio - Idea del Gioberti forma « una sintesi ideale » colle creature: *s' intreccia*, ha *nesso* colle medesime, *legame* [3]; e come dice innumerevoli volte, *vincolo*, *anello* [4]. Il Dio della Chiesa non entra in

---

[1]) Del Buono p. 50.

[2]) S. Thom. I p. Q. III. a. 5. « Deus non est in ge- « nere sicut species... non continetur in aliquo genere ». Cont. Gent. lib. I. « Quod esse divinum non potest desi- « gnari per additionem differentiae substantialis » c. xxiv. « Quod Deus non sit in aliquo genere » c. xxv. cf. S. Bonav. in lib. 1. sent. dist. viii. p. ii. a. 1. q. 4. « Deus... « nec in uno genere, nec in pluribus esse potest ».

[3]) Introd. II. 219. « L'atto creativo essendo il *legame* ecc. « *nesso* fra l'Ente e le esistenze » p. 218. La *sintesi ideale*, 206. *sintesi intuitiva*, 271, *sintesi cogitativa* iii. 25. *sintesi dell'atto creativo*. Primato ii. 14.

[4]) La creazione « è il solo *vincolo*, per cui l'Ente si « *collega* colle esistenze » Errori i. 78. « costituisce il solo « *anello* legittimo fra l'Ente e l'esistenza » Introd. ii. 246.

nesso nè vincolo con alcuna cosa [1]. Ma il Gioberti medesimo ha cura di avvertirne, che anche il Panteismo ed « ogni altro sistema eterodosso » è « una vera « sintesi dell'Ente coll'esistente » [2]: ed aggiunge, che questa « è una sintesi di fantasmi, che si scam- « biano ai concetti, causata da una immaginativa « troppo fervida e soverchiante la ragione » [3]: un ludibrio d'ingegno, un trastullo d'immaginazione, « una sintesi poetica [4] ».

L'*intrecciamento* però del Dio - Idea colle sue creature è tanto forte, che costituisce dell'uno e delle altre « un organismo ideale » per via dell'atto creativo [5]. Imperocchè « la formola ideale è organica, e « tutte le sue parti debbono *concatenarsi* insieme lo- « gicamente, e *formare* un *sol corpo* » [6]. Le esistenze perciò, le cose create, non sono che una parte di un tutto, di *un corpo* solo, col Dio - Idea: il qual tutto e parti sono nella formola del Gioberti espressi. Quindi non fa maraviglia, ch'egli sclami: « Dio *crea-* « *tore del mondo*: ecco la *grande realtà* onnipresente « all'intuito degli spiriti » [7]: cioè una realtà sola, di cui e Dio e l'atto creativo e le cose sono *mem-*

---

1) S. Thom. I. p. q. III. a. 8.
2) Introd. III. 357.
3) Introd. I. 252.
4) Ivi. II. 264.
5) Errori II. 120. Introd. II. 201.
6) Introd. II. 182.
7) Errori I. 284.

bri, parti, estremi e mezzo, come ad ogni passo ci assicura; od anco *tre realtà* intrecciate in una [1]. « Onde l'Ente e le esistenze *sono due cose e due* « *idee* divise e congiunte, distinte e inseparabili » [2]. Tale è il principio supremo del sapere.

---

[1]) « Abbiamo nella formola tre realtà » Introd. II. 159. tre *membri* 196. *una realtà* 194. *i due estremi della formola, e la sintesi media* III. 8. II. 203.

[2]) Introd. II. p. 202. Dio, cosa. Errori II. p. 364.

CAPITOLO III.

CARATTERI DEL PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA

Prima che ci accingiamo a investigare nel fondo di tale principio supremo, bisogna intenderne dal chiaro autore i caratteri precipui e splendidi, quali, od ha realmente, secondo lui, o dovrebbe almeno avere.

Il Gioberti riconosce co' principali scrittori di filosofia, che il principio supremo del sapere, o com'egli chiama l'*Idea*, dev'essere *assoluta*: deve non potersi dimostrare, perchè *vero primitivo*, e « fonte d'ogni « prova e di ogni dimostrazione » [1] *evidente per sè medesima* [2]: « *insignita di una necessità obbiettiva, assoluta* » [3]. Ma che? dopo stabilite queste doti del

---

1) Introd. II. p. 6.

2) Ivi 6-7.

3) Ivi. 7. Gli Scolastici, disprezzati troppo perchè troppo poco conosciuti, avevano, già da tempo, fissate le



supremo principio, dopo fermato questo nella formola « l'Ente crea l'esistenze », nega improvviso a codesta le doti che pure le apparterrebbero, se fosse vero principio supremo. Ecco le sue dottrine:

« Il *solo vero primitivo è questo*: l'Ente è » [1]. Dunque la formola non è il vero primitivo: dunque non il supremo principio del sapere. Chiamar la creazione « *fatto, idea,* primitivo » [2], è contraddizione.

L'idea il principio supremo è *indimostrabile.* Ma la creazione, espressa dalla formola, è dimostrabile: « tutti i filosofi e teologi cattolici... s'accor« dano a dire che la creazione è *dimostrabile* colla « ragion sola » [3]. E molte volte ripete il Gioberti gli argomenti soliti addursi in tale dimostrazione [4]: riprendendo chi nega il dogma della creazione pos-

---

condizioni del principio supremo del sapere. Il P. Frassen così le pronuncia: « Prima ut sit *universalissimum* et con« stet terminis communissimis. Secunda ut sit *evidentissi« mum,* ita ut perceptis ipsius terminis a *nemine negari « possit.* Tertia, ut per aliud *probari et explicari* non valeat. « Quarta ut per ipsum cetera omnia *demonstrentur* et « explicentur ». Philos. Acad. Tolosae, T. I. par. 2. p. 31.

1) Introd. II. p. 259.

2) Errori, II. p. 174.

3) Errori, II. p. 39.

4) Introd. II. p. 185-86. « Lo spirito, considerando « l'esistenza ecc. » Così p. 197. « Che la creazione sia il solo modo, ecc. Errori I. p. 213-214 e 278. Nell'Introd. II. 206-207 riporta l'argomento della ragione sufficiente del contingente, che *suppone* il principio di contraddizione.

sibile « a conoscersi e dimostrarsi coi soli principii della ragione »[1]. Dunque v' ha principii superiori al supremo. Vero è che egli restrigne tale possibilità alla dimostrazione *ab absurdis*. Ma siccome questa suppone prima di sè il principio di contraddizione, così tale principio almeno sarà alla formola, ch' egli dimostra, superiore.

Altrove egli insegna: « In ogni ordine di cose « l' origine di un fatto, o fenomeno, qualunque siasi, « gli sovrastà e non può dichiararsi che mediante « qualche notizia superiore »[2]. Ora la creazione è un fatto: il fatto primitivo, come la chiama il Gioberti. Se « l' origine d' un fatto *qualunque* » non può dichiararsi, cioè accertarsi, dimostrarsi, che con « qualche notizia superiore » cioè con superiori principii; non è dunque la formola il principio supremo, la quale non esprime che un fatto.

Il Gioberti ricorre qui ad uno spediente per salvarsi dalla contraddizione. Egli dice di tenere la creazione per un teorema insieme ed un assioma: per un principio ed una conseguenza[3]. Se per assioma e principio intende « un assioma secondario »[4],

---

[1]) Del Buono p. xxv. in nota.

[2]) Errori I. p. 365.

[3]) Errori I. 213. *assioma* 278, *assioma supremo*, *assioma* e *teorema* II. 39.

[4]) « Un assioma può essere secondario e primario. « È secondario se la sua evidenza e necessità dipende da « quella di altri assiomi; è primario, se ha queste pro« prietà da sè stesso, senza riceverle altronde » Errori, I. p. 299.

derivato cioè da assiomi superiori, e fecondo egli stesso di conseguenze, verso le quali ha qualità di principio; la proposizione potrà passare. Ma se intende « l'assioma primario »[1], come ivi chiama la formola sua, chi non vede il circolo vizioso? Chi si persuaderà giammai, che il supremo principio del sapere, fonte d'ogni dimostrazione, sia di dimostrazione suscettivo? Non è egli chiaro che « se si vuole « legittimare (dimostrando) la stessa evidenza (ch'è « l'Idea il principio supremo), si cade in un circolo molto assurdo, e ridicolo anche più? »[2] che « non si *può far la prova*, ma solo l'osservazione del « primo principio? »[3] Non dunque la formola del Gioberti potrà mai aversi per assioma primario.

Singolar cosa è che, dov'egli le attribuisce tal qualità e tal nome, somministra in uno gli elementi di un raziocinio, che la spoglia d'ambedue irreparabilmente. Discorrendo dell'esistenza dell'uomo, afferma che « non è un assioma primario » perchè « non è necessaria assolutamente, ma solo ipotetica-

---

1) « L'assioma primario è dunque la formola ideale: « l'Ente crea l'esistenze » 299 - 300.

2) Errori 1. 290.

3) Errori 1. 292. Il Gioberti ripete che si può provare *ab absurdis* (291) e indirettamente: e non avverte che il valore di tal prova *suppone* la certezza del principio di contraddizione: che perciò almen questo antecede e sovrastà alla formola. Il primo principio nè per diretto nè per indiretto può essere provato.

« mente » [1]. Ma la creazione non è neppur essa assolutamente necessaria, ma solo ipoteticamente. Il Gioberti riconosce questa verità, contro il Cousin: « la libertà presupponendo il potere di far il con- « trario di quello che si fa, importa la contingenza « degli effetti che si producono..... Se la creazione è « necessaria, Iddio non è libero in alcuna maniera. « Infatti la libertà divina, come ogni libertà non può « versare ed esercitarsi circa le cose necessarie, ma « solo circa le contingenti. Quindi è che Iddio non è « libero rispetto alle essenze eterne delle cose, rispetto « agli attributi e alle perfezioni della propria natura. « La sua libertà non può essere che *ad extra*, come « dicono gli scolastici; ora tutte le operazioni di « Dio *ad extra* hanno il loro fondamento nella crea- « zione » ecc. [2]. E ripetendo questi veri nella sua lettera al sig. Palmieri di Napoli, aggiunge che « la « contingenza può benissimo stare colla necessità « ipotetica, come succede nelle creature, ma non « coll'assoluta » [3]. La formola dunque è verità *ipo-*

---

1) Errori I. p. 299. « Ora l'esistenza dell'uomo non è « necessaria assolutamente, ma solo ipoteticamente; dunque « non è un assioma primario ».

2) Consideraz. sulle dottrine Religiose del Cousin c. I. nell'Introd. T. IV. p. 233 - 234.

3) *Scienza e fede*. V. VI. fasc. 34. Mentre però ripete qui gli argomenti, addotti mai sempre nelle scuole, sulla creazione, e che si fondano sul principio di causa e di contraddizione, torna all'intuito: « La realtà poi della « creazione è un semplice fatto, che ci è attestato dall'in-

teticamente necessaria: cioè nell'ipotesi della libera volontà Divina di creare. Ma verità ipoteticamente necessaria non è l'*assioma primario* del sapere, secondo il Gioberti. Dunque, anche secondo lui, non è la formola il principio supremo del sapere.

Perciò la filosofia e teologia Cattolica non ha mai insegnato che la creazione sia un principio indimostrabile [1]: al che s'accordano le parole citate dal nostro autore. Ma discordano quelle molte onde vorrebbe la formola a principio supremo del sapere.

« tuito..... senza l'intuito della formola ideale egli è im-
« possibile il legittimare obbiettivamente i discorsi che si
« fanno intorno alla divinità, come quelli che presuppon-
« gono siffatto intuito, e hanno in esso il lor fondamento ». Ma chi crederà all'intuito della formola, se questa è una verità di conseguenza? – Sotto questo rispetto fu esaminato dal D.r Monti cit. il principio del Gioberti – Il quale aggiungendo ivi, che « se la creazione fosse necessaria, « la formola si dovrebbe così esprimere: *l' Ente crea l' Ente*; « *il che ripugna* », dà novella prova che il principio della *ripugnanza* precede alla formola.

[1]) S. Thom. I. p. q. 44. 45. 46. S. Bonav. in lib. II. sent. dist. I.

CAPITOLO IV.

L' INTUITO DELL' ENTE

Dal poco che abbiamo dovuto toccare sull' intuito naturale di Dio, che il Gioberti concede all' uomo, ci siamo accorti che il suo (cioè del suo sistema) non è per avventura il Dio della Chiesa, o almeno non può essere. Noi dobbiamo tornare adesso su tale materia per convincercene intieramente.

Quel distinguere in prima tre realtà nella creazione, non è secondo ragione, nè secondo l' insegnamento Cattolico. L' atto creante di Dio altro non è che la stessa natura di Lui, la sua potenza, Dio stesso [1]. Non tre dunque, non una: ma due sono le

---

[1]) S. Bonav. in lib. I. sent. Dist. 43. a. 1. q. 1. et 2. « substantia et potentia sunt idem ». S. Thom. lib. II. cont. Gent. cap. 8. Quod Dei potentia sit ejus substantia. cap. 9. Quod Dei potentia sit ejus actio: Ergo actio est

realtà (per applicare impropriamente a Dio tal nome), l' Increata e la creata, nella creazione.

L' Ente del Gioberti si mostra all' intuito: « nella « sua concretezza e realtà... qual' è realmente, cioè « causante producente le esistenze [1], lo spirito vede « le esistenze in quel punto medesimo, che il *fiat* « dell' Onnipotente le chiama dal nulla alla realtà « e alla vita ecc. » [2]: percepisce la *natura* Divina e gli attributi in che sussiste [3]: quindi l' intuito è « di una *cosa* (!) concreta, reale, sussistente, cioè « di Dio stesso » [4]. Eppure chi crederebbe? l' intuito che vede tante cose, non vede l' essenza Divina, nè le persone! [5] le quali sono sovrintelligibili. L' Ente perciò del Gioberti ha una *realtà*, una *concretezza*, una *sussistenza* che non è l' essenza. Non è dunque il Dio del Cattolicismo, in cui natura ed essenza e sussi-

substantia - Cf. 1. p. q. 45 a. 6. « creare convenit Deo « secundum suum esse, quod est ejus essentia ». In generale « cum quis praedicamenta in Divinam vertit praedi- « cationem, *cuncta* mutantur in substantiam, quae praedi- « cari possunt ». Boet. de Trin. Anche il Gioberti riconosce che l' atto creativo è « identico alla Divina natura ». Errori II. 21.

1) Itrod. II. 198.

2) Ivi, 205.

3) Errori I. 55.

4) Ivi, p. 71.

5) « La mente nostra guaggiù non può percepire la « natura Divina nella sua essenza ». Ivi, 55. Così, Errori, II. 145 - 146. Errori, I. 71. III. 311.

stenza sono l'unico essere Divino [1], in cui niun'altra sussistenza v'ha, che quella dell'essenza, sussistente in tre persone. Vero è che il Gioberti riconosce che « l'es« senza divina non si distingue realmente dalla na« tura e dagli attributi » [2]. Ma se noi vediamo « l'Ente qual'è realmente », e tuttavia non vediamo l'essenza, converrà dire ch'è realmente un Ente in cui la realtà e la sussistenza non è l'essenza. Dunque non il Dio della Chiesa, che non può esser veduto se non nella sua natura essenza e persone, le quali sono *realmente* la essenza stessa Divina [3].

L'Ente del Gioberti non solo si mostra all'intuito naturale dell'intelletto, ma « traendo dal nulla uno « spirito intelligente, *non può negargli* l'intuito na« turale di sè stesso » [4]. Tanto è lungi, che ciò si possa dire del Dio della Chiesa, che anzi è sua dottrina, niun intelletto creato potere di sua natura

---

1) S. Thom. Cont. gent. lib. I. c. 21. » quod Deus est « sua essentia - c. 22. - quod in Deo idem est esse et « essentia » cf. I. p. Q. III. a. 4.

2) Errori. II. 146.

3) S. Thom. I. p. q. XXXIX. a 1. et 2. sulla visione di Dio. Cont. gent. lib. III. c. 51. Dove dice che « per « essentiam divinam *videtur ipsa divina substantia* ». Il rovescio precisamente del Gioberti che vorrebbe veder la sostanza senza l'essenza. - Nella sua recente opera « Il Ges. Mod. » nega che la visione intuitiva di Dio, e la percezione dell'essenza sia tutt'uno. T. I. p. LXXIII. Non sarà per lui, ma è certo per la Chiesa Cattolica.

4) Errori, III. 23.

veder Dio [1]. Il Gioberti dirà che qui si parla della visione della essenza, non della natura. Ma tutti e Padri e Teologi non ammettono che una vision sola di Dio, quella de' beati. Se la sentenza di lui fosse vera, già gli uomini tutti sarebbero per natura *beati comprensori*: avrebbero veramente « il possesso intimo « e sostanziale dell'Idea » cioè di Dio, com'egli ci assicura che sono e che hanno. Per altro non si vede a che servirebbe allora Cristo, la Redenzione, e la Chiesa.

L'Ente del Gioberti, quando crea, è « come co- « stituito in moto estrinsecamente » [2]: perchè « tutti « i concetti primitivi sono concreti e viventi, non « astratti nè morti, apparendoci in *moto* e non in « quiete » [3]. Ora l'Ente è il primo fra' primitivi. Ecco nuova ripugnanza di codesto Ente col Dio dell'Evangelo; il quale è *movente immoto*; e la cui creazione non è per moto [4].

Ma di codesto Ente udiamo la definizione o descrizione, che dire si voglia, più manifesta: « l'Ente è

---

1) V. Boucat. Theologia Patrum, Vol. I. Disser. III. a. 2. S. Thom. Cont. Gent. lib. III. c. 52. 53. Sum. I. p. q. XII. a. 4.

2) Introd. II. 204.

3) Ivi p. 205 « l'intuito apprende l'Ente in moto » p. 440.

4) « Primum movens quod a nullo movetur ». S. Thom. I. p. q. 2. a. 3. « Quod creatio non est motus, neque « mutatio. » Cont. Gent. lib. II. c. 17. « Quod creatio est « absque successione » c. 19.

« astratto e concreto, generale e particolare, individuale « e universale ad un tempo » [1]. E ciò è ripetuto nel libro del Buono, dove la legge che « realmente da « Dio non si distingue » [2], e s'immedesima coll'Idea [3], è detta essere concreta insieme ed astratta [4]. Ad intendere chiaramente tale definizione, bisogna udire dal Gioberti cosa sia il concreto, cosa l'astratto: « Il concreto solo è *complessivo, e contiene simul-* « *taneamente molti semi esplicabili*; laddove l'astratto « essendo semplice in virtù della stessa astrazione, « e destituito di consistenza, è *sterile* per sè stesso, « e non può dar luogo ad alcuna esplicazione dina- « mica. Il concreto *è una forza reale, una cosa* « *moventesi e viva*; laddove l'astratto *è cosa morta*, e « si può piuttosto considerare quale lo *scheletro* e il « *cadavero* della scienza, che come la scienza mede- « sima » [5]. Ancora: il concreto è oggettivo [6]: l'astratto è soggettivo; « mera forma subbiettiva dello spirito » cioè « idea o modificazione o proprietà di

---

1) Introd. II. 175.

2) Buono, p. 62.

3) Ivi p. 63.

4) Ivi p. 61.

5) Errori, II. p. 103.

6) Ivi, p. 128. « obbiettivi e quindi concreti. La co- « gnizione nel suo atto primo e sempre l'intuizione di « un concreto » Errori. I. 272. « Il termine dell'intuito, « o della apprensione immediata, è l'obbietto in sè stesso, « cioè l'obbietto finito e infinito, ma sempre *reale, con-* « *creto, positivo, individuale* ». Introd. II. p. 173.

esso spirito », che perisce con lui [1]: « ogni astrazione, « come tale, è subbiettiva » [2]: « l'astratto o sia egli « l'identità assoluta, o l'ente in universale, o il « pensiero puro, o altra simile faccenda, non è per « sè stesso che *una forma subbiettiva dello spirito « umano*; ed è tanto atto a costituir l'assoluto, « quanto una pura superficie matematica senza gros- « sezza può servir di fondamento a una casa [3] »: ogni astratto « è una semplice forma dello spirito nostro [4] ». Posto tutto ciò, siccome l'Ente, il Dio - Idea del Gioberti, è concreto insieme ed astratto; quindi è oggettivo insieme e soggettivo; è fecondo insieme e sterile; produttivo in una ed improduttivo; contiene semi esplicabili, e non li contiene; è una forza reale ed una cosa insussistente; è moventesi e immoto, come scheletro; è cosa viva e cosa morta; cosa viva e cadavero insieme; è qualcosa in sè, e nello stesso tempo non è che forma, modo, modificazione dell'animo nostro; è *assoluto* insieme e *contingente*; è *Dio* insieme e *creatura*. Vi par egli di vedere in codesto Dio - Idea il Dio della ragione, e religione Cattolica?... Il Gioberti però che comincia le sue dottrine da un Ente oggetto e soggetto insieme, con-

---

1) Errori I. 43. 44. 45. 46.

2) Ivi. p. 181.

3) Ivi. p. 183.

4) Introd. II. 380. Questa dottrina è l'arme precipua del Gioberti contro l'essere ideale, o possibile, del Rosmini.

fessa che « un oggetto soggettivo è una contraddi-« zione nei termini e nelle idee, indegna di un fi-« losofo » [1].

Intanto noi abbiamo qui nuova prova di ciò, che dicevamo più sopra, essere la sintesi Giobertiana, nè più nè meno di quella de' panteisti, una sintesi di fantasmi, un ludibrio d'immaginazione, una sintesi poetica. Perchè dubbio non ci rimanga, sentiamo l' illustre autore che prosiegue a ragionare dell' intuito suo.

Il Gioberti ci accerta in un luogo, che « l' Ente si « *mostra* (all'intuito), come intelligente, intelligibile « e attivo [2]. L' Ente si *mostra* attivo e *pensante* nel-« l' azione creatrice: come attivo è Causa efficiente, e « tira gli esseri finiti dal nulla; come pensante è Cau-« sa finale, e le proprie fatture a uno scopo ultimo « indirizza. Il primo concetto, che ci facciamo del-« l' intelligenza Divina, non ispunta già in noi per « via di un processo a *posteriori*, che raffiguri la « mente infinita a similitudine della nostra; giacchè « un tal processo, non preceduto da altro discorso, « ci condurrebbe diritto all'antropomorfismo [3]. Noi lo

---

[1]) Errori II. p. 117. Così, I. p. 170. « L'Idea rac-« chiude in sommo grado il generale e il particolare, il « concreto e l' astratto » Introd. II. p. 256. La formola ancora è concreta insieme ed astratta, oggettiva - soggettiva. Errori, II. p. 129.

[2]) Introd. II. p. 205.

[3]) Cita le sue Consider. sop. le dott. relig. di V. Cousin c. V.

« acquistiamo bensì a *priori*, colla *considerazione* « *dell' Ente stesso*, il quale ci si *manifesta* come « *essenzialmente* e *assolutamente intelligibile*; *e quindi* « *come intelligente*, giacchè l' intelligibilità dee penetrare sè stessa, ed essere intelligenza assoluta e « infinita » [1]. Più chiaramente: « L' Ente, l' intelli« gibile e l' intelligente sono i tre momenti positivi « dell' idea divina [2]. Il nesso di tali tre momenti, e la « positività di ciascuno di essi consiste nel concetto « di necessità [3], il quale è loro comune. L' Ente in « *quanto è primitivamente intuito* non è l' ente pos« sibile del Rosmini, non è il semplice reale (l' esi« stente), *ma è l' Ente necessario necessariamente intel*« *ligibile e necessariamente intelligente* [4].» Per verità, se vediamo Dio, vediamo la sua intelligibilità ed intelligenza, perchè « in Dio l' intelligente e l' intelli« gibile si unificano insieme » [5]. E se Dio è l' Idea, questa « è numericamente identica all' intelligibilità « Divina », e « il concetto di Dio è supremamente po« sitivo » [6], essendone la visione immediata. « Onde « segue che l' intelligibilità, l' intelligenza e l' atti« vità divina, non altrimenti che l' entità, sono ori-

---

1) Introd. III. p. 50.

2) Tre momenti in Dio! anzi più sotto da' tre nasce un *quarto*: sempre in Dio: ed è *l' attività*, che in due si suddivide, intrinseca ed estrinseca.

3) La necessità nesso dei momenti di Dio.

4) Ivi. p. 422.

5) Introd. IV. p. 400.

6) Errori II. p. 159. e seg.

« ginalmente a rispetto nostro verità *intuitive* e non « dimostrative » [1]. Parrebbe pertanto che dell'*intelligenza* e *intelligibilità* di un Dio tale, composto ora di momenti come fu altrove di elementi, ci conceda il Gioberti l'intuito naturale diretto; perchè si *mostra* sì *manifesta* a noi in detta sua intelligenza ed intelligibilità. Ma in altri testi egli ci toglie affatto il suo dono. Dice, che del pensiero assoluto ch'è il Divino, « ne abbiamo... una notizia *inadequata* sola- « mente, la quale *non può essere altro che un con-* « *cetto generico*, ottenuto per via analogica » [2]. E concetto generico lo dimostra meglio la definizione ch'egli ne soggiunge: « Il pensiero divino per questo « rispetto, può essere definito *una perfezione, che* « *contiene in modo infinito il positivo del pensiero* « *umano, senza il negativo, e ha con esso pensiero una* « *semplice relazione di somiglianza e di analogia* ». Il quale concetto, così c'insegna il Gioberti il modo che lo formiamo: « per *trasportare* il pensiero in « Dio, bisogna in prima rimuovere da esso l'elemento « subbiettivo, cioè l'intuito finito, contingente, im- « perfetto; bisogna in oltre considerare l'intelligibile « come intelligente, in quanto l'Intelligibile assoluto « non potrebbe esser tale, se non s'intendesse da sè « medesimo. Ora egli è chiaro che il concetto del « nostro pensiero, modificato per questo doppio verso, « perde la sua adequata concretezza, e *riesce una*

1) Introd. III. 423.
2) Introd. II. 266.

« *idea più o meno generica*, esprimente una sem- « plice analogia e somiglianza » [1]. A queste consuonano l'altre parole, che il pensiero assoluto « vuol « essere da noi concepito in modo più *negativo* che « positivo, rimovendone tutto ciò che sa d'imperfe- « zione, e *serbando soltanto la nozione generalissima* « *di pensiero* scevro di que' difetti, e di quei limiti, « che lo concretizzano nell'animo nostro » [2]. Qui dunque ci si apprende, che l'idea nostra dell'intelligenza divina, dell'intelligibilità, del pensiero assoluto, è « idea generica, generalissima, più negativa « che positiva ». Ci si apprende, che noi l'acquistiamo *rimovendo* i limiti e le imperfezioni del pensiero nostro. Ora le idee generiche sono pel nostro filosofo « le più incompiute di tutte... mere astrazioni » [3]: e le astrazioni sono per lui, come vedemmo, mere forme, modi soggettivi dell'animo nostro, che « non « hanno più corpo e valore delle fantasticherie » [4]. Dunque l'intuito altresì dell'intelligenza, del pensiero divino, tanto dal Gioberti decantato, altro non è che una *forma*, un *modo soggettivo* dello spirito, un *fantasma* nostro. E siccome il pensiero divino è Dio, perchè « Iddio conosce tutto con un atto solo, con « una idea sola, e quest'atto è l'idea, e quest'idea

---

1) Ivi p. 267.

2) Introd. IV. p. 400. Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin c. V.

3) Bello p. 20 - 21.

4) Errori. I. p. 313.

« è l'atto, ed entrambi sono l'essenza divina » e « in « Dio l'intelligente e l'intelligibile si unificano insieme »[1] : quindi rimane che l'intuito eziandio naturale, immediato, diretto dell'Ente, del Dio - Idea, del concreto, del reale assoluto, sia alla fin fine una *modificazione* di noi, della nostra fantasía, un parto di ardente immaginazione, un ludibrio poetico, una sintesi di fantasmi; come diceva il Gioberti della sintesi del panteismo.

Come poi avvenga che il pensiero divino abbia coll'umano « una semplice relazione di somiglianza « e di anologia » [2]: ed altrove, esso divino pensiero non abbia « alcuna concreta similitudine col pensiero « umano e differisca onninamente da esso » [3]: come avvenga che, sebbene l'intelligibile e l'intelligente siano in Dio un medesimo coll'essenza [4], pure « questo concetto dell'intelligenza divina nascendo « *per isbieco* dall'intelligibile, che ci è noto *diret-* « *tamente*, perchè s'immedesima coll'idea dell'Ente,

---

1) Introd. IV. p. 400. « Intelligere Dei est ejus sub- « stantia » S. Thom. I. p. q. XIV. a 4. « Scientia Dei est. « sua essentia, et suum scire est suum esse » S. Bonav. in lib. I. sent. dist. XXXIX. a. II. q. 1.

2) Intr. II. p. 266. Se il pensiero divino è Dio, l'essenza; se l'essenza non la vediamo secondo il Gioberti: dunque neppur il pensiero divino, nè Dio vediamo. Altro argomento per l'intuito diretto.

3) Introd. IV. p. 400 - 401.

4) Ivi.

« *sia* soltanto *generico* e *imperfettissimo* » [1]: come avvenga, dico, che i due essendo uno, nondimeno questo proceda per *isbieco* dall'altro: e l'uno ci sia noto *direttamente*, l'altro soltanto *genericamente* ed *imperfettissimamente*; mentre ambidue formano l'idea *generica generalissima* del pensiero divino, forma, modificazione nostra soggettiva, sono cose tutte che confermano la conclusione nostra, e quella confessione altresì che sfugge in un momento al Gioberti Cristiano, che « un tal pensiero (divino) è per noi un « arcano, cioè una cosa *impossibile* a conoscersi compitamente nella sua *concretezza* » [2]. Qui perciò finisce l'intuito naturale, immediato, diretto dell'Ente, del Dio - Idea, concreto, reale, assoluto, intelligibile, ed intelligente [3].

---

[1]) Introd. III. p. 50 - 51.

[2]) Introd. II. p. 266.

[3]) Lascio la dimostrazione a *priori* della *mentalità* dell'Ente (Introd. II. 266. 267. III. 50. IV. 401.), perchè dal detto ne risulta evidente l'assurdità. 1. Suppone l'intuito solito dell'Ente; che abbiamo visto, e vedremo ancora, a che riesca: 2. Contraddice a sè stessa: perchè dopo riconosciuto che intelligenza e intelligibilità: sono Dio stesso e la sua essenza, insegna che noi argomentiamo l'intelligenza dall'intelligibilità: il che ci mena a concludere, che in Dio *debba* averci intelligenza, non ce la fa *intuire*, come si voleva prima: 3. se dalla intelligibilità vuolsi argomentare l'intelligenza, altri potrà volere arguire quella da questa: e così rigirarsi in un circolo interminabile, salendo e scendendo reciprocamente dall'una all'altra, e togliendo e dando l'intuito di questa e di quella; che sono tuttavía una cosa sola coll'essenza non intuita.

CAPITOLO V.

CONTINUA

Dio è la sua intelligenza, il suo pensiero. Questo noi non vediamo direttamente, non vediamo nella sua *concretezza* [1]. Due premesse dateci dal Gioberti. Noi ne abbiamo cavato la conseguenza: dunque non vediamo Dio nella sua *realtà*, nella *concretezza* sua; non vediamo l'ente reale concreto assoluto.

---

[1]) Tommaséo ha già notato l'inesattezza di questa ed altre parole dal Gioberti applicate a Dio; St. crit. Part. I. p. 170. « Dio nel lingnaggio del dotto uomo, è il *concreto* « *assoluto*: voce che destando l'idea di sciogliere, pugna « con l'idea di *concreto*, e col concetto dell'Ente divino. « E giunge fino a dire la *concretezza* di Dio, il *pensante* « *divino*, il *concreto divino*. Nè a Dio stesso risparmia gli « astratti. Dio è a lui la *positività suprema*: e vi parla « dell'*attività* divina, della divina *realtà*, voce che con « l'origine sua fa pensare alle cose ». V. tutto il bellissimo paragrafo: p. 170 - 172.

Questa conseguenza basterebbe di per sè sola a distruggere da capo a fondo *tutte* le dottrine del Gioberti. Scalzata, ruinata la base, l'edificio pure si smantella, e cade. Ma lo scrittore illustre ci somministra molti strumenti a compiere, e far veramente irreparabile la distruzione: e giova che noi li adoperiamo.

Rappiccinita la visione diretta di Dio fino ad nna semplice *forma, fantasma* dell'animo nostro, non poteva non accader lo stesso della visione dell'atto creativo, ch'è *identico* alla *Divina Natura*, secondo il Gioberti cattolico. Nel capo stesso dove la formola, l'intuito delle *tre realtà* vuole egli stabilire nell'uomo, come Dio così l'atto creativo suo è in fatto ridotto a tanto misera cosa.

Il Gioberti, dopo notato senza prove, « che nel « concetto di esistenza si contengono questi elementi: « 1° il difetto di ragione intrinseca della propria « realtà; 2° l'*intuito* concomitante di questa nel- « l'Ente presenziale; 3° il nesso dell'Ente, come « causa, coll'esistente, come effetto » [1]: osserva, che « l'idea di esistenza esprime *generalmente* la dipen- « denza del reale creato dal reale increato, cioè « dall'Ente, e quindi il termine estrinseco e con- « tingente dell'atto creativo... il concetto di esistenza « *inchiude solo una relazione generica* del creato « verso l'Ente creatore » [2]. E perchè non rimanga

---

[1]) Introd. II. 223 - 224.

[2]) Ivi p. 237.

alcun dubbio che l'atto creativo non è veramente per noi che un'idea generica, il Gioberti ha cura di apprenderci, che il concetto di causa è generico [1]: che in questo è racchiuso l'altro di creazione [2]. Anzi idea e principio di causa sono dal Gioberti identificati coll'idea e principio di creazione come vedremo fra poco. Non è dubbio aduuqne, che l'intuito, cotanto dal Gioberti magnificato, non sia che una semplice idea *generica*. Come poi le generiche idee sono per lui « mere astrazioni » secondo abbiamo udito; e le astrazioni, mere forme soggettive, modificazioni, fantasmi dell'animo nostro; quindi tal è quell' intuito stupendo dell'atto creativo: tale la visione naturale di Dio creatore, secondo il Gioberti.

E vogliamo più compiuta la cosa?.. Il Gioberti, che ha ridotto i due primi *membri* della formola al niente, non la perdona al terzo. L'esistente è per lui un' « idea generalissima » [3]. Ecco dunque codesto altresì *forma, modo* dello spirito umano: e le *tre realtà*, i tre *concreti*, i *tre membri* irreparabilmente spariti.

La pretesa d'innalzar l'uomo ad una visione naturale di Dio porta con sè la sua pena, cioè il

---

[1]) Errori II. p. 34 « nozione di causa in genere ».

[2]) Ivi: « la nozione di causa in genere importa quella « di causa prima ed efficiente, e il concetto di causa pri- « ma ed efficiente importa quello di creazione ». Così Introd. II. p. 224. « il solo concetto di causa prima ed efficiente « inchiude quello di creazione ».

[3]) Introd. III. p. 121.

contraddirsi ad ogni passo. La voce dell' umana miseria non ammutisce dentro di noi per le superbe grida de' suoi adulatori: imperocchè quella è voce di natura, più possente degli artifizi del labbro menzognero dell' uomo. Il Gioberti ha combattuto acremente il Rosmini; l' ha combattuto perchè coerente alla Dottrina Cattolica, ha negato all' uomo naturale la visione di Dio: ha detto, l' idea nostra di Lui non essere che negativa: appunto perchè direttamente non lo percepiamo. Cos' è avvenuto al Gioberti? Pone l' uomo in comunicazione diretta con Dio, e non lo pone: gli fa veder Dio, e glielo nasconde: foggia un Dio a suo modo, che non è il Dio del Cattolicismo, nè della retta ragione: dice che vediamo la sua natura, non vediamo l' essenza; vediamo la sua *concretezza*, e non vediamo la *concretezza* della sua intelligenza, che però non è altro che lui: abbiamo *positiva* idea di lui [1], e « la cognizione che l' uomo ha di Dio, è per molti « rispetti *solamente* negativa, e quindi prettamente « analogica o simbolica » [2]: vediamo distintamente la natura divina; e « il genere umano non ha certo « un idea distinta degli attributi metafisici e incomu-

---

[1]) Errori II. p. 155-162, « la nozion di Dio è sommamente positiva » 160.

[2]) Introd. III. p. 420. Poche linee dopo afferma il rovescio: « *Tanto* è *lungi* che l' idea divina sia *negativa*, « che anzi il *solo positivo*, conoscibile dall'uomo, si *contiene* fontalmente nell' idea divina, e deriva da essa » p. 421.

« nicabili di Dio » [1]; sebbene gli attributi divini sieno lo stesso che la natura ed essenza divina [2]: dice che l'idea nostra del pensiero divino è generica e negativa come vedemmo; e poi sostiene contro il Rosmini, che tale idea è *positiva*; che noi vediamo l'intelligibilità divina in sè stessa [3]; ecc. Ripugnanze e contraddizioni, che più d'ogni altra prova palesano la vanità inferma del misero orgoglio nostro.

Eppure le non sono tutte finite: e se strane sembrano le vedute fin qui, maravigliose parranno le seguenti. Chi vede Dio, vede la luce per essenza, l'intelligenza stessa. Perciò afferma talora il Gioberti, che l'Idea presente per natura all'intelletto uma-

---

[1]) Errori II. p. 156.

[2]) « La distinzione fra l'essenza e le perfezioni divine « non è reale in Dio; » Errori I. p. 55. «. Fra la natura « divina e le divine proprietà non corre alcuna distinzione « reale; » Ivi p. 71. « Ciascun di questi attributi non si « distingue realmente dagli altri, nè dall'essenza divina » II. p. 401. Come poi accenna ad attributi divini che ripugnano alla nostra cognizione? I. p. 55. Se ripugna uno, debbono ripugnar tutti.

[3]) « Chi non è psicologista e considera l'idea splen- « diente all'intuito come *numericamente identica* alla in- « telligibilità divina, riconosce per ciò solo, che il concetto « di Dio è *supremamente positivo*. Infatti che vi può essere « di più positivo di quell'intelligibile, che inonda lo spi- « rito di un continuo chiarore, e gli rende conoscibili « tutte le cose? » Errori II. p. 159; « v'ha in fatti di più « *positivo* di quella luce intelligibile, che rischiara gli « oggetti e conoscibili li rende? » 160.

no, è « il vero assoluto ed eterno » [1]; « fonte unica « e suprema ed universale d'ogni evidenza » [2]: *luce* « propria e non riflessa, sorgente e non rivolo, causa « e non effetto » [3]: « una *luce* incorporea che *raggia* « dall'oggetto ideale, e lo rende cospicuo alla virtù « visiva dello spirito » [4]: « irraggia sè medesima e « l'universo col proprio fulgore, ed è veramente « quel *sole intellettuale*, di cui il sole corporeo, secon- « do molti antichi filosofi, è come un'immagine o un' « ombra, e più ancora un'ombra, che un'immagi- « ne » [5]: essa è « l'intelligibile che *inonda* lo spirito « di un continuo *chiarore*, e gli rende conoscibile « tutte le cose » [6]. Ciò non ostante in altri luoghi si ecclissa il sole improvvisamente: si spegne la luce, e con esso lei l'evidenza, la certezza, e tutte le belle cose di quel primo spettacolo. L'intuito, di che tante dovizie di fulgori si dicevano, diventa in un attimo una vista vaga, indeterminata, confusa. L'occhio che vede Dio « non si ferma in alcun punto *determi-* « *nato* » [7]: « l'intuito contenendo implicitamente « tutto lo scibile, *non basta* per sè stesso a costi-

---

1) Introd. II. p. 356.

2) Ivi p. 7.

3) Ivi.

4) Ivi.

5) Ivi. p. 8.

6) Errori II. p. 159. 160. Dio *luce* e *sole*. Errori III. p. 19. 50. 54. 55.

7) I punti di Dio; come i momenti e gli elementi. Errori I. p. 160.

« tuire *un termine determinato* d'inchiesta scientifica »[1]. Tanto meschina cosa è il Dio intuito dal Gioberti, che *non basta*, non arriva ad esser *termine determinato* di scienza. « Conseguentemente nel primo « intuito » (la visione di Dio) « la cognizione è « *vaga indeterminata confusa*, si disperge, si sparpa- « glia in varie parti[2], senza che lo spirito possa « *fermarla, appropriarsela* veramente, e averne distinta « coscienza. L' Idea (Dio) in tale stato di cogni- « zione *assorbisce* e domina lo spirito anzichè questo « abbia virtù di *apprendere* e *incorporarsi* l' Idea « (Dio) signoreggiante »[3]. E l' *assorbimento* dello spirito in Dio ritorna altre volte: « se l' intuito fosse « solo, l' uomo *assorbito* dall' Idea non *potrebbe co-* « *noscerla*, perchè ogni conoscenza importa la *com-* « *penetrazione* del proprio intuito, e la coscienza di « noi medesimi »[4]. « L' intuito somministra alla

---

[1]) Ivi p. 257.

[2]) Dopo i punti i momenti gli elementi, ecco le *parti* di Dio.

[3]) Introd. II. p. 11.

[4]) Ivi p. 136-137. Chi è che dee *compenetrare*? Dio? Ma egli *compenetra* tutte le sue fatture (Ivi p. 11), eppure non in tutte v'è cognizione: e *compenetra* eziandio l'intuito solo (Ivi). L'uomo? ma se per compenetrazione non s'intende *coscienza*, non so cosa possa intendersi. Or la coscienza spetta alla riflessione: e il Gioberti ammette una conoscenza *diretta*, ch'è tale senza coscienza (Errori II. p. 314-15). La coscienza del resto di noi, non solo può essere, ma è necessariamente distinta da ogni altra cognizione.

« riflessione tutti gli *elementi* del necessario e dell'as-
« soluto; ma glieli dà quali gli contiene in sè stesso,
« cioè *confusi* e coi soli primi lineamenti della distin-
« zione loro » [1]. Ed infinite volte tocca il Gioberti i dati primitivi dell'intuito cioè Dio creante e il creato, confusi [2]: e l'Idea originale confusa [3]. Onde la visione naturale del Dio della formola è alla finfine:
« la cognizione *nel conato* o sia *nell' atto iniziale*
« *della potenza*, non è pienamente attuata, non è
« cognizione compiuta che mediante la riflessione » [4]:
e l'uomo, che vede codesto Dio, « non giudica, nè
« *conosce* propriamente parlando, perchè *conoscenza*,
« come suona lo stesso vocabolo, vuol dire *coscien-*
za » [5]. Pertanto: noi vediamo Dio, eppure vedendolo, non lo si vede: intuendolo direttamente non si conosce; è sole, eppure non si vede che tenebre; è creante, e veduto nell'atto che crea, cioè distingue e *determina* ogni cosa [6]; eppure gli è una cosa vaga, indeterminata, indistinta, confusa: è l'intelligibile che illustra e fa conoscere ogni cosa; eppure l'uomo, che lo intuisce, nulla vede, nulla conosce propriamente, ma è in semplice potenza di vedere: o se vede qualcosa, sono gli *elementi* di Dio fatto in pezzi, ed

---

1) Errori I. p. 163.
2) Ivi p. 292 II. p. 171. ecc.
3) Del Buono, p. 52.
4) Errori I. p. 361.
5) Ivi p. 362.
6) Distinctio et multitudo rerum est a Deo. S. Thom; I. p. q. 47. a. 1. Conf. Cont. Gent. lib. II. c. 45.

ammucchiati confusamente l'uno sopra dell'altro nel nostro cervello.

Il lettore stupito aspetta forse oramai da beato in cielo vedersi inaspettatamente balzato in terra tra le selve cogli animali. Ebbene il Gioberti non gli nega tale nuovo spettacolo. Il Gioberti, che fa l'uomo per natura intuente Iddio, il Gioberti non vede nel bambino che un *animale*, che mano mano diventa uomo. Nel che, non solo rinnova le fantasie beffarde di quei naturalisti che collegano l'uomo alla scimmia, ma le ingrandisce, le allarga enormemente. Poichè estende a tutti gli uomini passati, presenti, e futuri, ciò che coloro non ammettono che negli uomini primi progenitori del genere nostro. Rechiamo subito le sue parole, perchè non siamo tenuti travisatori delle sue opinioni: « nel bambino *l'animale* « a mano a mano diventa fante » [1]: « nell'infanzia « l'uomo *non trascende ancora l' indole sensitiva* « *dell' animale* » [2]. Qui adunque termina l'intuito immediato diretto di Dio, dell'Ente concreto, reale, assoluto, dell'atto creativo, dell'esistente ecc. ecc. ecc. L'uomo che non può sussistere « eziandio pure « un piccolissimo spazio di tempo, come spirito « pensante » senza aver l'Idea (Dio) presente [3]; nell'infanzia non è che un *animale*, non ha intelletto, non ha che pretto material sentimento, come

[1]) Del Buono p. 19. Errori II. p. 199.
[2]) Introd. I. p. 339.
[3]) Introd. II. p. 5.

le bestie del campo, e della selva. L'intuito, che « è lo stesso in tutti i luoghi, in *tutti i tempi* « (e perciò anche nell'infanzia) » e per *tutti* gli « individui « (anche i bimbi) » [1]; codesto intuito di Dio non è nell'uomo infante, sebbene in tutti gli umani individui, in tutti i tempi di loro vita, sia. Vedete l'uomo comprensore beato, fatto una sola specie col becco e col serpe.

[1]) Errori I. p. 206.

CAPITOLO VI.

CONTINUA

Bisogna che ci rifacciamo un momento sull' atto creativo. « Creare, (dice in un luogo il Gioberti) creare « e conoscere sono sinonimi » [1]; ed altrove « creare « è pensare » [2]. Lasciamo il senso panteistico, che può sottostare a simili proposizioni genericamente pronunziate; e prendiamolo solo rispetto a Dio, il quale, giusta S. Tommaso, crea per la sua intelligenza [3]. In tanto dunque conosciamo la creazione, l' atto creativo, in quanto dell' intelligenza di Dio abbiamo conoscimento. Ma questo, secondo il Gioberti, è inadequato, negativo, generico, *forma, modo*

[1]) Errori II. p. 29.

[2]) Ges. Mod. IV. p. 145.

[3]) S. Thom. I. p. q. XIV. a. 8. « Manifestum est autem « quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum » esse sit suum intelligere ». Cf. q. XIX. a. 4. q. XLV. a. 6.

soggettivo dello spirito nostro. Dunque tale, nè più nè meno, è l'intuito dell'atto creativo.

E codesto atto creativo sapete cos'è? Le idee generiche. « Le idee generiche appartengono al *nesso* « dei due concreti, e quindi al *termine intermedio* della « formola ideale, i cui *estremi* ad essi concreti rispon- « dono » [1]. Ogn'idea generica è dunque atto creativo. E l'uomo, che di tutto può avere più o meno generica idea, può di tutto essere creatore: perchè le idee generiche non sono che mere *forme* dell'animo suo. E come l'atto creativo è identico alla divina natura; così di questa eziandio è l'uomo creatore, qualvolta se ne forma generica idea.

A portenti siffatti consuonano in parte quelle sentenze dell'illustre Piemontese. « Le idee generali « abbracciano tutta la formola » (non dunque il solo termine intermedio) [2]. Ma se l'uomo avente le idee generiche è creante; creerà tutta la formola, anco la *creazione* e Dio e sè stesso; perchè di tutto ciò ha o può avere concetti generici.

E non solo generici, ma universali sono i tre membri, le tre idee della formola universalissima [3]. Se i primi sono modificazioni, forme, fantasticherie; pensate i secondi!

---

[1]) Errori I. p. 340-341.

[2]) Errori II. p. 120.

[3]) Ges. Mod. I. p. CCCXIX. « Il dogma ctisiologico rac- « chiude le tre idee *universali* di Dio del mondo, e del « loro *vincolo*; e quindi è l'idea *universalissima* che ab- « braccia e genera tutti i concetti possibili ».

E non credeste, che queste forme, modi, modificazioni sieno *reali*: no: sono meramente *possibili*, secondo il Gioberti. « Le idee specifiche rappresen-« tano tutte le proprietà e le condizioni degli oggetti, « il cui concorso è richiesto alla formazione dell'in-« dividuo, e contengono tutto ciò che v'ha nell'in-« dividuo stesso, *salvo la sua real sussistenza* »: in una parola non *esprimono* che « *una mera possibi-« lità*, la quale come tale è necessaria, e non una « sussistenza » [1]. Se quest'è delle specifiche, molto più accade delle generiche, che sono le più incompiute di tutte le idee, secondo il nostro autore [2]. Ma le tre idee della formola sono generiche, anzi universali. Non esprimono dunque che possibili meri, e necessarii; un Dio possibile, un atto creativo possibile, l'esistente possibile. Un intuito di creazione non creazione, che tuttavolta è base prima d'ogni sapere.

Ma codesti tre concreti, membri, termini *reali* rimanessero almeno costantemente cangiati dal Gioberti in forme, modi, fantasmi prettamente *possibili*. Il peggio si è che da taluni suoi pensamenti si ricava che sono precisamente *nulla*! Ciò che non è sostanza nè modo di sostanza, è « un bel nulla », dice egli in un luogo [3]. In un altro poi chiama le

---

[1]) Bello p. 18.

[2]) « L'idea generica è la più incompiuta di tutte ». Bello p. 20.

[3]) Errori II. p. 185. « Negata la consustanzialità del-« l'ente ideale con Dio, o lo separerete da ogni sostanza « e ne farete un bel nulla, ecc. » Dunque ciò che non è

idee, qualunque sieno, « entità *sui generis* » *nè modo, nè sostanza* [1]. Dunque le tre eziandio della formola sono tali: sono « un bel nulla ».

Di distruzione in distruzione passando giugniamo adunque a scoprire che l'Idea, o l'Ente creante del Gioberti equivale al nulla, come appunto l'Idea di Hegel [2].

Molte altre deformità di cotesto Dio - Idea ommettiamo [3]; molte altre ci occorrerà di ammirare nel corso di questo scritto. Dobbiamo intanto non intralasciare una o due osservazioni importanti.

---

sostanza o proprietà di sostanza è un bel nulla, un mero nulla, come ripete, Errori III. p. 41.

[1]) Ragionando del Bello « entità sui generis » *nè modo nè sostanza*, afferma, che « coloro che pongono fra le « *sostanze* tutto ciò che non è *qualità* o *proprietà* nel « senso ordinario di queste voci, debbono risolversi a « proferir mille assurdi filosofando dal canto loro, e ad « interpretare tortamente i filosofemi degli altri ». Aggiunge che codesto accadde a certuni che, « vedendo Pla- « tone attribuire alle idee una somma realtà, fanno di lui « un politeista » Bello p. 10 - 11. Il ragionamento non può aver senso, se non supposto 1° che vi sieno cose nè sostanze nè qualità: 2° che queste sieno le idee: 3° che errassero perciò quegl' interpreti di Platone, che le idee di lui in una di quelle due categorie collocarono.

[2]) V. Maret, Theodicée Chrétienne. Leç. XVIII.

[3]) « *Parte integralissima* dell'Idea (Dio) l'atto divino... » l'intuito vede i suoi termini estrinseci, per cui tale atto è creativo o non creativo - Errori II. 21. Termini estrinseci di atto non creante, parte di Dio! ecc. ecc.

Il Gioberti asserisce e ripete infinitamente ne' suoi scritti, che la filosofia sarà irreparabilmente perduta, se non si accetti la dottrina della formola, l'Ontologia sua, la Filosofia della creazione [1]; ch'è vano sperare altrimenti l'estirpazione d'ogni peste scientifica dal mondo, il sensismo, il nominalismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, il panteismo, e lo scetticismo [2]. La ragione si è, che il suo sistema parte da' *concetti concreti, viventi, moventisi*, come vedemmo [3]: da' principii *obbiettivi, assoluti, concreti* [4]. I filosofi preceduti al Gioberti si fermarono bonamente a' principii astratti; « nè mai cadde loro nel« l'animo di ricercare come possa darsi una notizia « astratta senza un concreto precedente » [5]: « Impe« rocchè l'astrazione importa sempre per sè stessa « la subbiettività, e ciò che è astratto non può valere « obbiettivamente, se non si fonda in un concreto « obbiettivo » [6]: e perciò loda a cielo la percezione

---

1) – *Al dì d'oggi in Europa non v'ha più filosofia* – Introd. I. p. 4. II. p. 147. Se non si ammette l'intuito della creazione, si cade nel Panteismo. Errori I. p. 61. 129. II. 243, ecc. Filosofia e Teologia della creazione, Ges. Mod. II. p. 230. « Potranno i suoi nemici soprattenerne il trionfo, non impedirlo ».

2) Errori, I. p. 131.

3) Introd. II. p. 205.

4) Errori, II. p. 128.

5) Ivi.

6) Ivi. Così Errori, I. p. 374 – 375. III. p. 389. Introd. II. p. 320.

immediata delle cose in sè, secondo la scuola scozzese [1]. Ma se i *concreti* del Gioberti sono alla finfine mere idee generiche, mere forme subbiettive, mere possibilità, anzi « un bel nulla »; noi crederemo che tutti i beni, di che egli ci sta promettitore colla sua filosofia, o non gli abbiamo per anco, o se gli abbiamo, non certo per la sua Ontologia *nominale*; che in fondo in fondo non è veramente che un rimpasto novello del Panteismo - nullismo di Settentrione, come vedremo meglio in prosieguo.

---

[1]) Introd. II. p. 112. Errori, I. p. 54. II. p. 362-364. Bello, p. 51. ecc. ecc.

CAPITOLO VII.

LE RAGIONI PER L'INTUITO

Noi dicemmo, confortati eziandio dall'autorità del Gioberti, che se la formola fosse veramente il principio supremo del sapere, non bisognerebbe dimostrazioni di sorta ad accertarla; ma sarebbe evidente per sè, indimostrabile; perchè d'ogni ragionamento dimostrativo, unico principio. Al Gioberti tuttavía parve di dare o accennare le *solite prove* della creazione dedotte dai *principii della ragione*; con che di sua mano balzò la formola dall'alto seggio in che l'aveva egli levata. Nondimeno ricorrono dall'altra parte più volte ne' suoi scritti, sforzi non pochi a rimettere la formola al suo posto primo: e va ripetendo ch'ella è veramente splendida ed evidentissima di per sè stessa [1]. È d'uopo, per debito d'imparzialità, fermarci a considerarli.

---

[1]) Errori, II. p. 289 - 290 « riconosco il *principio* « *sovrano di creazione in virtù della luce che lo accom-*

Il primo sforzo è di negare che la creazione sia nè a *priori* nè a *posteriori* dimostrabile. Dopo notato « che l'idea di esistenza non può star da sè, e si « riferisce necessariamente ad un' altra »[1]; perchè « la particola *ex* dà ad intendere l'azione, per cui « la causa produce l'effetto »[2]: e dopo fatto l'argomento, che citammo, sulla necessità di ammetter una causa prima del creato[3]: s'accinge a provare, che « se si procede *a posteriori*, salendo dall'effetto alla « cagione, si riesce di necessità a conchiudere che « l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nel- « l'Ente, e che la produzione è una semplice espli- « cazione »[4]. E più avanti: « Se poi si discorre « *a priori*, siccome non si ha ancora il concetto « riflessivo di esistenza, in che modo l'Ente assoluto « potrà essere conosciuto, come cagione? L'idea « dell' Ente reale non inchiude per sè stesso il « concetto di causa agente al di fuori; altrimenti « si dovrebbe concepire, come necessariamente ope-

« *pagna* e si diffonde su tutte le sue conseguenze ». Avea detto prima: « se i principii del ragionamento fossero un « acquisto del ragionamento stesso, e soffrissero indugio « di elezione, non sarebbero più principii, non potendosi « ragionare senza premesse » p. 288. Qui spettano le denominazioni di assioma *primario protologico supremo* ecc. del sapere, date alla formola.

1) Introd. II. p. 185.

2) Ivi.

3) V. sopra cap. III.

4) Introd. II. p. 186.

« rante: la creazione non sarebbe libera; e una crea-
« zione fatale conduce al panteismo »[1]. Dunque
« non sembra più agevole l'ottenere *a priori*, che
« *a posteriori*, il concetto di creazione »[2].

Questa è cosa grave. Se il discorso del Gioberti fosse vero, ne seguirebbe direttamente, che la Chiesa Cattolica non ha avuto, almeno sino ad ora, il concetto giusto di creazione; che Cristo e la sua Chiesa, sono in fondo panteisti. Nè Cristo, nè la sua Chiesa, e per lei gli Apostoli, i Padri, i Dottori, i Pontefici, non hanno giammai insegnato che l'uomo vegga per natura la *sostanza* e *la sussistenza* divina; vegga l'atto creativo di Dio, sebbene non vegga l'essenza. Anzi la Chiesa ha condannato i visionari del monte Athos; condannato i libri di Malebranche, dove tale dottrina è rinnovata e spacciata sotto sembianza filosofica[3]. D'altro lato, e le scritture, e i Padri, e i Teologi, c'invitano alla contemplazione del Creatore per la via delle creature: ragionano l'esistenza di quello, le sue perfezioni, dall'esistenza, dalle perfezioni di

---

[1]) Ivi p. 192.

[2]) Ivi p. 193. Lo spirito movendo dall'esistente « non « può arrivare al concetto della creazione e dell'Ente » Introd. III. p. 306. « Se altri muove dall'Ente schietto, « egli non può giungere all'esistente in altro modo, che « per via di creazione, come all'incontro, non può tra- « passare dall'esistente all'Ente, se non per via di ema- « nazione » Ivi p. 318.

[3]) Decret. 29 maggio 1690: 4 marzo 1709: 15 gennajo 1714: come nell'Indice an. 1835.

queste: il discorso *a posteriori* per la creazione, è la sostanza di tutti i raziocinii, che citammo, di S. Tommaso, e di S. Bonaventura; i due sommi ordinatori ed illustratori delle verità Cattoliche. Se quel che dice il Gioberti è vero; e scritture e Padri e Chiesa sono rimasti fino ad ora in falsa via, hanno adoperati, ed inculcati ragionamenti che menano al panteismo: e diciotto secoli d'assistenza speciale divina non sono bastati ad apprendere a' Cristiani ciò che nel secolo decimonono viene finalmente ad apprender loro, e al mondo passato presente ed avvenire, Vincenzo Gioberti.

Buono però per noi, che eziandio in tale proposito, come in altri molti, è il Gioberti seco stesso in aperta disdetta. Ricordi il lettore i passaggi dell'opere di lui dove sono ripetuti gli argomenti ordinari dall'effetto alla causa; dov'è detto che Filosofi e Teologi Cristiani hanno sempre riputata la creazione un teorema dimostrabile [1]; dove sono ripresi coloro che negano tal verità possibile a dedursi da' *soli principii della ragione* [2]. Ricordiamoci del discorso col quale ha provato « che la nozione di causa « in genere importa quella di causa prima ed effi-

---

[1]) Introd. II. p. 197. Errori II. p. 39.

[2]) Del Buono p. XXV. « Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'assurdità del panteismo, del dualismo assoluto, dell'eternità della materia, e quindi dello stesso « ateismo, (il quale risulta logicamente e necessariamente « da tali errori), sarebbe indimostrabile. *Enormità*, che « condurebbe allo scetticismo teologico introdotto dal Sig.

« ciente, e che il concetto di causa prima e efficiente « importa *quello di creazione* » [1]. Senza discutere il valore di tale dimostrazione; senza volerla più a priori che a posteriori; nè più questo che quello; basta essa e gli altri passi allegati a distruggere quanto ci vien ora affermando il Gioberti della impossibilità di provare in alcuna maniera la creazione.

Ma del « discorso comune, con cui i filosofi ed « i teologi provano la creazione », dice il Gioberti che « non è *a posteriori* se non in apparenza, e si fonda « sovra una sintesi *a priori*, come tutti i discorsi di « questo genere » [2]. Qual'è codesta sintesi *a priori*? Non può essere altro che la formola. Ma è appunto la formola che quel processo *a posteriori* dimostra; è la formola che le *solite prove*, che i *soli principii di ragione* dimostrano, secondo *tutte le scuole cat-*

« di Lammenais, e disapprovato dal magisterio autorevole: « *ma che non ha pur bisogno di essere confutata; poichè « ripugna all' unanime insegnamento di tutte le scuole « Cattoliche di filosofia e di religione, dai tempi di Santo « Agostino fino ad oggi. Chiunque ha una notizia almeno « elementare della teologia ortodossa dee sapere che l' eter- « nità della materia si può combattere con argomenti irre- « fragabili dedotti dalla sola ragione* ecc. »

[1]) Errori II. p. 34. Introd. II. p. 187-188.

[2]) Introd. II. p. 187. Così Ges. mod. I. p. CCCLXVIII in nota: « si noti bene che questo processo *a posteriori* « ne presuppone un altro *a priori* e trae da esso il suo « valore, giacchè procedendo solo a posteriori non si « può cogliere il vero concetto di creazione.

toliche. Quel ragionamento dunque che legittima e verifica la formola è detto ora essere da lei legittimato e verificato. Qui pare ci sia circolo. Ad ogni modo non è vero che la creazione non sia dimostrabile nè *a priori* nè *a posteriori.*

Che se per *sintesi a priori* intendesse il Gioberti quel suo ragionamento, che il concetto generico di causa inchiude quello di Causa prima, e questo inchiude l'altro di creazione [1]; crederemmo scambiato il valore delle voci. Il nome di causa non può essere attribuito a Dio, se non conosciuti gli effetti; altrimenti sarebbe causa necessaria. Ma dall'effetto salire alla causa è ciò che si chiama raziocinio *a posteriori.* Questo perciò precederebbe sempre a quello chiamato *a priori* per abuso. Che che sia, quel filosofo, che negava dimostrabile la creazione nè *a priori* nè *a posteriori*, concede adesso che e nell'uno e nell'altro modo dimostrare si possa.

Il Gioberti nondimeno ci accerta di aver « provato, che movendo dall'esistente egli è *impossibile* « il trovare logicamente il concetto della creazione, « e salire col mezzo di esso alla nozione pura del« l'Ente » [2]. Cotal prova io non credo sia altra

---

[1]) Errori II. p. 34. Introd. II. p. 187-188.

[2]) Errori II. p. 6. « ho provato nell'Introduzione, « che se si ammette l'intuito dell'Ente assoluto ma non « creante, *egli è impossibile* lo stabilire l'idea di creazione « per via di raziocinio, e si dee riuscire all'emanatismo « o al panteismo che è tutt'uno » Errori. I. p. 61.

che la seguente: « secondo il progresso *a posteriori*, « non si può pervenire a conoscere la virtù crea- « trice, imperocchè, per giungere a questo termine, « sarebbe d' uopo *annullare* l' oggetto, prima di « aver trovata la potenza, che lo produce. Ma se « l' effetto si annulla mentalmente, non se ne può « più rinvenir la cagione, giacchè manca la base, a « cui si appoggia il discorso ». E rappresentando « il processo *a posteriori* come una proiezione diritta « B- -A, nella quale col punto B s' indica l' idea « dell' esistenza, col punto A l' idea dell' Ente », dice il Gioberti che « se lo spirito vuol concepire l' Ente « come creatore, bisogna che prima di giungere al « punto A, egli *annulli* col pensiero il punto B, « che esprime l' esistenza; *giacchè ciò che sussiste « non può essere creato, in quanto sussiste* ». Il che è « logicamente assurdo » [1]. Quindi conclude: « se la nozione di esistenza precede quella del- « l' Ente, non ci è verso di poter salire all' Ente « creativo » [2].

Sebbene a distruggere tale ragionamento basti ricordare l' uso frequente fatto dal Gioberti de' *soliti raziocinii* per dimostrare la creazione; osserveremo per soprappiù; 1° che esso ragionamento, se valesse, varrebbe a distruggere qualunque argomento dall' effetto alla causa: perocchè l' effetto non è mai tale *in quanto sussiste in sè, staccato dalla*

---

[1]) Introd. II. p. 186-187.

[2]) Ivi p. 193.

sua causa: bisognerebbe annullare il figlio, per esempio, per considerarlo come effetto, e salire al padre. Imperocchè *niuno può essere generato in quanto già sussiste generato.* Quindi o ammettere l' intuito naturale e perenne dell' atto generativo, o negare l' idea di generazione e generato. Il principio di causa dovrebbe cancellarsi dalla logica e dalle menti, secondo voleva Hume. Siccome dall' altra parte quel principio è immedesimato dal Gioberti con la formola, come vedremo; perciò nella distrnzione di quello resta distrutta questa: e il Gioberti abbatte nello stesso tempo e colla stessa mano ciò che si crede innalzare. 2° Concediamo che nè *a priori* nè *a posteriori* sia la creazione dimostrabile. Dnnqne, conclude il Gioberti, ne abbiamo l' intuito immediato. Pochi ammetteranno tal foggia di argomentare. Chi ridicesse a lui: Voi chiamate *l' essenza Divina* e di tutte le cose *sovrintelligibile, inconoscibile* [1]; e perciò non certo nè *a priori* nè *a posteriori* capace di prova. Ma ne concludete voi perciò che ne abbiamo l' intuito immediato diretto? Tutto il contrario. Voi riserbate a' beati tale visione. Ora perchè non ragionare dell' atto creativo, *identico alla Divina Natura ed essenza,* in modo uguale? perchè non seguitare la via che la ragione sana e la tradizione Cattolica hanno sempre mai seguitato? [2])

---

[1]) Errori II. p. 167. *incomprensibile*, Introd. II. p. 190.

[2]) Il Rosmini discorre così, secondo la dottrina Cattolica, dell' atto creativo: « *l' uomo quando è poi assunto a* « *vedere lo stesso creatore allora percepisce lo stesso atto*

Seguitiamo tuttavia il Gioberti nella via in che egli si è messo per riuscire a certificare l'intuito della formola sua. « A fine di chiarire il processo, « con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione, mi « si conceda un momento *di fare una ipotesi*, pi- « gliando, come vero, ciò che si tratta di *provare* « *con questo discorso* [1]. Io suppongo che questa pro- « posizione: *l'Ente crea l'esistente*, esprima una re- « altà. Rimoviamo da noi le opinioni preconcette e « gli errori del psicologismo, che considera il primo « vero, come una cosa racchiusa nell'animo nostro, « e avente al più una relazione di corrispondenza « e di somiglianza coll'oggetto estrinseco. Trasportia- « moci col pensiero fuori di noi, e consideriamo la « verità in sè stessa, persuasi, che l'intuito con cui « l'apprendiamo, è una mera e schietta apprensione « del suo obbietto, mediante la quale, lo spirito non « introduce nulla del proprio nella cosa percepita ». Ritenga bene il lettore che tutto questo è *mera ipotesi*. *Ipotesi la formola*; *ipotesi* questo trasferimento nostro fuori di noi: *ipotesi* codesta apprensione imme-

---

« *creante, ch'è l'essenza Divina, e contempla immedia-* « *tamente la sapienza creatrice*: sicchè la cognizione di Dio « che hanno i beati è compimento di quella che hanno « i viatori, e l'oggetto dell'una e dell'altra cognizione « è il medesimo, cioè la creazione; ma *contemplata da* « *viatori nel suo termine da Dio distinto, e contemplata da* « *beati nel suo principio ch'è Dio stesso.* » Teodicea, 473.

[1]) Ecco il *il discorso che prova* la formola fonte d'ogni prova.

diata degli oggetti reali; perchè finora dal Gioberti non provato che noi possiamo *trasferirci* fuori di noi; *apprender* le cose; non recar nulla del nostro negli oggetti. Come passa egli dalle ipotesi alla certezza della dimostrazione? Ecco: « Per convertire questa « *ipotesi* in un pronunziato certissimo, egli basta aver « l'occhio al processo sintetico, che in breve sog- « giungeremo; dal quale apparirà manifesto che *bi-* « *sogna porre in dubbio i concetti più chiari e i* « *giudizi più inconcussi dello spirito umano*, o rico- « noscere che il processo ideale succede appunto « come l'abbiamo descritto. E chiunque conosce il « genio e il valore della sintesi non chiederà altra « prova. Ma prima di entrare in questo discorso, pos- « siamo appurare la verità della nostra formola con « un metodo più facile e spedito. Che la creazione sia « il solo modo, con cui si possa spiegare l'origine « delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca « a manifesti assurdi, è *sentenza troppo nota e tri-* « *viale, che non ha qui d'uopo d'essere fiancheg-* « *giata colle solite prove*. Il dogma della creazione « è dunque un fatto scientificamente certo, cui la « ragione riflessa *discorrendo ab absurdis*, indiretta- « mente *dimostra* » [1]. Secondo queste parole, la conversione di quella ipotesi in certezza si fa per un *processo sintetico* che or ora vedremo. Intanto il Gioberti ricorre alle *solite prove* della creazione: e così contraddice a sè stesso, che le aveva inesorabilmente

[1]) Introd. II. p. 195.

condannate; e contraddice allo scopo del suo ragionamento, cioè di porre la formola a capo del sapere. Il principio del sapere non ha bisogno di prova; secondo il Gioberti eziandio [1].

Il quale non avverte che affermando qui, che i concetti più chiari, i giudizi i più inconcussi dello spirito umano dovrebbero porsi in dubbio, a non accettare il *processo sintetico* promesso; accresce l'impossibilità di riconoscere la formola a supremo principio. Que' concetti que' giudizi, se valgono ad accertare la formola, sono superiori a lei: « Conciossiachè, (nota il Mamiani) ogni prova fondasi in un « principio il quale non può razionalmente riuscire « inferiore alla cosa provata » [2]. La verità, che si dimostra *ab absurdis*, poggia sul principio di contraddizione.

Ma venghiamo una volta al *processo sintetico*. « Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la questione che ci avevamo proposta. Alla quale è pronto « il rispondere che quel fatto ci è conto, in quanto « lo percepiamo. Ora percepire un fatto è *veder*

---

[1]) « L'esigere che si provino i primi principii non « si usa da nissun filosofo ». Errori I. p. 291. Non si può « *far la prova*, ma solo l'osservazione del primo principio » p. 292. Là i primi sono più: qui un solo. Ad ogni modo non si provano: come si prova la formola. « Asserire una « verità secondaria esser prima è proposizione contraddittoria, che importa un'assoluta falsità » p. 242.

[2]) Dial. di Scienza Prima p. 93.

« collo spirito l'azione e quasi il movimento, in cui « il fatto consiste, è *vedere* il principio da cui l'atto « muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta. « Imperò nel nostro caso lo *spirito intuente*, perce- « pendo l'Ente nella sua concretezza non lo contempla « mica nella sua entità astratta e raccolto in sè « stesso, ma *qual è realmente*, cioè *causante produ-* « *cente le esistenze ed estrinsecante in modo finito* « *colle sue opere la propria essenza infinita* [1]; e « quindi apprende le creature, come il termine esterno « cui l'azione dell'Ente si riferisce. L'uomo adunque » acquista il concetto di esistenza, perchè ha *dinanzi* « *agli occhi della mente la produzione continua* « *della medesima* » [2]. Molte osservazioni soccorrono quì alla mente.

1.° Il Gioberti assume per *fatto vero* la creazione dopo d'aver sostenuto che nè *a priori* nè *a posteriori* poteva esser dimostrata. Assume dunque *gratis*.

2.° Assume per *fatto vero*, ciò che finora non ci è stato dato da lui che quale *ipotesi*. Anche qui, quod *gratis asseritur*....

3.° La domanda che fa il Gioberti a sè stesso contiene una contraddizione; poichè viene a dire: se la creazione è un fatto vero, cioè dimostrato co' principii di ragione superiori alla formola, come mai è *indimostrabile*, e principio supremo d'ogni ragionamento ?

---

[1]) Le creature dunque sono Dio infinito fatto finito estrinsecamente?

[2]) Introd. II. p. 197 - 198.

4.° La risposta, che alle sue domande fa il Gioberti, contiene, come dicono i logici, *petizione di principio*: prende per dimostrato ciò che appunto si dee dimostrare. Dire che « quel fatto ci è conto, in quanto « lo percepiamo »; significa, ci è conto in quanto ci è conto: giacchè non si è dimostrato che la percezione di esso sia veramente immediata e naturale. Quel *percepire*, quel *vedere l' atto*, *il movimento*, *il principio*, è la cosa che deve provarsi che sia; che abbiamo veduto non poter essere. Ravvicinando perciò l' una all'altra le fila sparse del *processo sintetico*; eccone il compendio ed il risultato: « Il vocabolo e il concetto di « esistenza racchiude la relazione coll' Ente. Codesta « relazione *si dimostra a posteriori* dover essere di crea- « zione e v'ha ancora un ragionamento, una sintesi « *a priori* che corrobora tale dimostrazione. Tuttavia « nè *a priori* nè *a posteriori* è dimostrabile la crea- « zione. Onde bisogna spiegarne l'idea con un pro- « cesso nuovo sintetico irrepugnabile. Ma per dar « base a questo, bisogna tener ferme le *solite prove* « della creazione, date da S. Agostino fino ad oggi, « nelle Cattoliche scuole. Dopo tutto ciò, si deve « conchiudere che noi conosciamo la creazione in « quanto la percepiamo per natura direttamente; « e vediamo Dio creante, qual'è realmente nella sua « *concretezza*; sebbene non vediamo la Divina Intel- « ligenza nella *concretezza* sua, ch'è quella di Dio ». Così la formola *supposta* per vera, acquista non solo verità, ma è la verità prima, indimostrabile, evidente per sè stessa. E da viluppo tale di contraddizioni

tira il Gioberti per « conseguenza singolare, ma ri« gorosa e irrepugnabile »: che lo spirito umano « contempla le esistenze prodotte nell' Ente pro« ducente, ed è *in ogni istante della sua vita intel« lettiva spettatore diretto ed immediato della crea« zione* » [1]. Giudichi il lettore adesso del genio e del valore della sintesi.

[1]) Introd. II. p. 198. « la percezione diretta, che l'uomo « ha del mondo e di sè stesso, è l'intuito assiduo di una « continua creazione » p. 206.

CAPITOLO VIII.

CONTINUA

Fra le cose, che sembranmi dette dal Gioberti a confermare l' assunto che stiamo disaminando, di persuadere che la creazione non è capace di venire dimostrata, sono queste: che « L' idea non essendo « altro che l' obbietto in quanto è intuito, il vin« colo, che corre fra le idee, non può diversificarsi « dal nesso, che lega insieme gli obbietti » [1]: e quindi avere l' idea di creazione sia lo stesso che l' immediatamente intuirla; poscia che « i fatti si « percepiscono, non si dimostrano » [2]: ora la creazione essendo tale, anzi il « fatto primitivo » [3]; ne segue che noi la percepiamo bensì con intuito di-

[1]) Introd. II. p. 199.
[2]) Ivi p. 209.
[3]) Ivi.

retto, ma non possiamo dimostrarla. Quanto al primo capo, io non mi fermerò a trarre qui in mezzo le ripugnanze che si contengono nelle dottrine del nostro filosofo anche nel proposito delle idee; le quali ora immedesima ora distingue dalle cose; come vedremo a suo tempo. Io rifletto, che anche concedendo per vero che l'idea non sia che l'obbietto intuito; questo non torrebbe che il *processo sintetico* adoperato per istabilire la formola a supremo principio, non sia viziato intimamente e inconciliabile seco medesimo. Ma oltre a ciò, non credo sia vera quella proposizione con tutto il rispetto che merita il nome di Tommaso Reid e degli scozzesi, del sistema de' quali è dessa il fondamento. E senza ricorrere a' molti argomenti già messi in campo dalle scuole contrarie, il soggetto presente della trattazione ce ne presenta uno, a mio credere irrepugnabile agli occhi di un filosofo cristiano. Imperocchè abbiamo veduto, che una percezione immediata dell'atto creativo è assurdo l'ammettere che sia data all'uomo per natura: assurdo in filosofia: assurdo in religione. Tuttavia non può negarsi nè metter in dubbio che una idea tal quale di esso non si abbia da noi: perocchè se non ne avessimo niuna, neppure il vocabolo se ne troverebbe al mondo. Bisogna dunque concedere che si possa aver idea di cosa che pure non è immediatamente percepita: e che quindi l'argomentare dall'idea della creazione alla sua percezione immediata sia un tenore sofistico di ragionamento, supponendo certo ed indubitato quello che

lungi dall' esserlo, anzi è certo ed indubitato il suo contrario. Infatti quella sentenza del Reid non può valere al Gioberti nella presente materia, se non supposto che idea e percezione immediata e intuitiva dell' obbietto cada a un medesimo. Ma era questo appunto che si doveva dimostrare: era questo che si nega dagli avversari. I quali negando sia possibile nna percezione immediata della creazione all' uomo naturale, benchè concedano d' averne nna qualechesiasi idea, e negandolo per evidenti ragioni; negano ancora implicitamente, e per le medesime ragioni, il principio generale: che idea e percezione immediata vengano ad un solo significato.

Il lettore s' accorge che qni ha luogo la dottrina posta in cotanta luce dal Rosmini, e combattnta da' suoi avversarii, delle idee positive e negative. Positive egli chiama quelle che si acquistano da noi all' azione reale delle cose snl nostro sentimento; in una parola, colla percezione immediata delle cose, qnali in se sono; comunque poi vogliasi codesta avvenire. Negative, quelle che non già per immediata percezione, ma per induzione o ragionamento. Le quali perciò sebbene non ci presentino la cosa nella sua realtà singolare, cioè con tutte le determinazioni essenziali e accidentali che la costituiscono nel sno essere individuo e che la sola immediata percezione afferra per così dire; ce la definiscono però in un modo più o meno generico, più o meno indeterminato, per via di relazioni qnalnnque sieno che il ragionamento ci scuopra aver dessa con altre cosc

già a noi conosciute. Bisognerebbe negare i fatti più evidenti della nostra cognizione, negare che noi abbiamo o possiamo avere niuna idea di cose non mai apprese co' sensi, ma soltanto credute sulla fede degli altri; per negare la verità di questa dottrina. Bisognerebbe che il Gioberti medesimo cancellasse la massima parte delle sue, ad impugnarla con alcuna sembianza di ragionevolezza. Conciossiacchè sieno per poco innumerevoli i luoghi in che, se non co' termini del Rosmini, col senso certamente, la riconosce. La nozione di ciò che il Gioberti chiama sovrintelligibile; la nozione di essenza; sono a lui negative come vedremo: perchè nega che noi ne abbiamo l' immediato percepimento: e tuttavia accorda che ne abbiamo un' idea, giacchè altrimenti non ne avremmo il vocabolo. Ancora: egli non dubita affermare, che la cognizione che abbiamo di Dio è più negativa che positiva [1]; ad onta che ne ammetta l' intuito immediato: e il pensiero divino singolarmente ce lo rappresentiamo per via di « una « semplice analogia e somiglianza » col nostro [2]. Io so bene come altrove distrugge queste affermazioni; che anch' esse distruggono le opposte: ma anche la pugna continua delle dottrine, la quale abbiamo già esaminata, lascia travedere nella sua oscurità qualche striscia fuggevole di luce. Tutte quelle cognizioni non sono positive nel senso giustissimo del Rosmini,

---

[1]) Introd. III. p. 420.
[2]) Ivi II. p. 267.

di percezione immediata degli oggetti nell' essere loro: sono dunque negative, secondo l' opposto intendimento: e tuttavolta sono cognizioni; sono idee. Falso perciò il principio Reidiano, che l' idea non sia che l' oggetto conosciuto; e la cognizione, la percezione immediata di lui. Falso il ragionamento, fondato sovr' esso, a salvare l' intuito naturale e diretto della creazione.

Ma i fatti si percepiscono, non si dimostrano. Altra ragione per l' intuito mentovato del fatto primitivo. Questo argomento è in diverse parole il medesimo di cui testè abbiamo discorso. Perocchè, dato che non vi abbia cognizione se non laddove vi ha immediata percezione, ne segue per diritto filo che niun fatto possa essere oggetto di cognizione per via di raziocinio, non accompagnato dalla diretta apprensione della cosa reale. Valgono perciò a distruggere questa novella ragione le parole che abbiamo spese a combattere la precedente, della scuola scozzese. Niun filosofo al mondo potrà mai annullare con preconcette opinioni di sistema ciò che la natura della cognizione nostra ci presenta e fa toccare tutto giorno, per dir così, con la mano. Da fatti che noi immediatamente percepiamo, argomentiamo continuo a fatti che non percepiamo; e ce ne formiamo una qualsiasi idea. Imperocchè per dimostrare la necessità di una cagione ad un effetto, non è duopo percepir qnalla immediatamente, ma solo questo. Dal quale per il principio etiologico si ragiona poi che debba esserci la sua causa; quantun-

que nè io la percepisca immediatamente, nè la debba forse mai immediatamente percepire. Dagli effetti che ci si offrono alla percezione, argomentiamo tuttogiorno l'esistenza *di esseri* che *debbono* averli prodotti, quali poi siano. Sulla fede de' Geografi, de' viaggiatori, ecc., credo che esista realmente l'America: sebbene nè l'abbia percepita immediatamente, nè forse debba percepirla mai: e me ne formo un'idea più o meno determinata. Non è egli codesto un conoscer fatti, un dimostrarli, senza tutta volta percepirli? Non sono idee formate senza percezione diretta? Nella fisica, e in tutte generalmente le scienze che versano sulla natura, cosa fanno mai le indtzioni, se non procacciarci idee di cose, di fatti, dimostrati, e non percepiti direttameute? e nelle storiche scienze si dirà forse che quanto ricaviamo d'idee dalle medesime, provengano da percezione immediata delle cose, passate da secoli, nell'esser loro? e nelle politiche divinazioni accada questo singolare portento circa le avvenire? [1] Le ragioni adunque di che vorrebbe il Gioberti confortare l'intuito naturale e diretto della creazione non si reggono: nè al principio Reidiano possono far altro

[1]) Il Leibniz adopera questo argomento contro Locke (Nouveaux essais c. 1. Introd.) È evidente che vale non meno contro il Reid perchè, come dice l'Ahrens « ogni « esperienza (oggetto della percezione immediata) non « dà che ciò che esiste, e non quello che può esistere « nell'avvenire ». Filosofia del Diritto Introd. Cap. 2. Trad. Colle.

che dimostrarlo avverso alle più ovvie considerazioni del senso comune: e così dicasi del proposto dal valoroso Gioberti. Senza che, egli stesso s' era già prevalso del ragionamento sul principio di causa a *dimostrare* la necessità di ammettere la creazione: e disconosciuto coll' esempio il principio posto colle parole. [1]

---

[1]) Il Gioberti altresì riconosce alcuna volta l' insufficienza del principio Reidiano: « Egli è vero che la percezione sola degli Scozzesi non basta a darci una intera « notizia delle cose sensibili, spirituali e materiali, rivelandoci soltanto le proprietà sensitive, senza l' elemento « intelligibile, per cui le concepiamo, come sostanze e « cagioni ». Introd. II. p. 174; e ne fa la censura più a lungo, Errori I. 334 - 336.

CAPITOLO IX.

CONTINUA

Il Gioberti si appiglia a diversi altri argomenti per giugner pure ad assicurare all' uomo l' intuito naturale dell' Ente creante. Sebbene il detto sino ad ora basti più del bisogno a mantenerci nell' umile persuasione contraria; tuttavia perchè non si sospetti giacer in quelli alcuna ragione non potuta da noi dileguare, ci tratterremo ad esaminarli tutti, a costo d' increscere a qualcuno de' nostri lettori.

Il Gioberti entra ora a ragionare così: non si può pensare l' esistente senza che all' Ente insieme si pensi: non al contingente senza che al necessario. Dunque noi godiamo l' intnito continuo della creazioue. Rechiamo, degli assai testi che rignardano tale dottrina, alcuni che bastino ad accertarne la intenzione. « Credesi comunemente che il contingente « si percepisca per sè stesso, e che solo per opera

« del discorso si abbia notizia del necessario. Se « ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'uomo conosce « il perfetto e l'infinito in virtù dell'imperfetto e « del finito, e il positivo per via del negativo; il « che oggi da tntti i filosofi di qualche nervo si « tiene per assurdo. Che cos'è infatti il contingente, « se non quello, a cui manca la ragione intrinseca « della propria sussistenza? Onde tutti consentono « che nell'ordine delle cose reali non può sussistere « se non dopo il necessario, e in virtù di esso. Ma « se la sua esistenza ripugna fuori di questa con« dizione, come potrà esser conosciuto, prima che « si conosca esso necessario? Si risponde potersi, « perchè sussistente. Bene, concediamolo per un « momento; ma certo non ci si vorrà negare che « nel contingente si percepisca una cosa, la quale « non ha in sè la ragione della sua esistenza. Il « difetto di una ragione intrinseca e sufficiente per « aver l'essere è il contrassegno del contingente, « come tale; chè altrimenti non sarebbe contingente. « Ma qual'è la ragione dell'esistenza? Il necessa« rio, senza fallo. Dunque non si può conoscere il « contingente, senza conoscere che non è necessario, « che la natura del necessario alla contingenza ri« pugna. Ma io chieggo, se si possa sapere che « una cosa discorda da un altra, senza paragonarla « con essa; e se si può fare un paragone con ciò « che non si conosce. Dunque egli è manifesto che « la cognizione del contingente presuppone quella « del necessario, e che all'incontro la notizia del

« necessario può stare, senza quella del contingente. « Di che seguita che l' idea dell' Ente, cioè del « necessario, precede, e che l' intuito ci rivela le « cose esistenti, cioè dotate di contingenza, in quanto « vengono prodotte dall' Ente, conforme al tenore « del processo ontologico [1]. » Quindi aggiugne in nota che « Il concetto del contingente e delle sue « attinenze col necessario importa adunque l'intuito « di una continua creazione » [2]. La stessa conclusione egli deduce dall' esame della necessità metafisica, che fa sinonima coll' intelligibilità intrinseca della cosa. Onde definisce il necessario « *ciò che è* « *intelligibile per sè medesimo*; e il contingente « *ciò che non ha in sè stesso la causa della intelli-* « *gibilità propria* » [3]. Altrove: « Ciò posto, io vi « chieggo, se quando l' uomo ha la percezione del « mondo per la prima volta, egli pensi simultanea- « mente la sua dipendenza da Dio per mezzo della « creazione. Se dite di sì, la lite è finita, e voi « convenite meco che l' ordine logico risponde al- « l' ontologico. Se poi dite di no, come vi è forza « per mantenere l' assunto, ne segue che l' uomo « può percepire il mondo senza la sua relazione « ipoteticamente necessaria colla causa che lo ha « prodotto. Ora il mondo senza questa relazione è « un mondo che non è mondo, un effetto che non

---

1) Introd. II. p. 206 - 07.
2) Ivi p. 461.
3) Ivi. p. 207.

« è effetto, una causa contingente che non è con-
« tingente, una cosa insomma che non è cosa, cioè
« una contraddizione, che non può meglio pensarsi
« che sussistere, e che non può venir pensata ap-
« punto perchè non può essere in effetto, perchè
« quello che non può darsi nella realtà, non può
« darsi nemmeno nel pensiero » [1]. Dalla necessità
« dunque, secondo il Gioberti, di congiunger sempre
l'idea, il pensiero del contingente con quello del necessario, egli pensa risultare novello e forte argomento a dover porre in capo a tutto lo scibile la sua formola ideale.

Io sono d' avviso, che non meno di quello che abbiamo nelle altre parti veduto, il ragionamento del celebre uomo si allontani eziandio in codesta, e per molti rispetti, dal vero. Prima di sporre le ragioni della mia sentenza, occorre fermar bene il senso di quelle dottrine, notando che, qualora il Gioberti nega potersi mai avere l'idea del contingente disgiunta da quella del necessario, non intende questo del contingente preso *come tale*, solamente, (*reduplicative* secondo gli scolastici): in modo che possa o voglia poi ammettere la possibilità di separar quelle idee quando il contingente si consideri meramente come cosa. Questa interpretazione, che il primo testo de' sovrarrecati sembra a primo aspetto domandare, è dimostra affatto lontana dall' intenzione del filosofo dall' ultimo suo testo, ove la detta se-

[1]) Errori 1. p. 295.

parazione di que' concetti è negata eziandio ed apertamente nel secondo caso. Di modo che, tanto sia aver l' idea di cosa qualunque, quanto vederla nella sua relazione col necessario, vederla in lui e per lui, come dice innumerabili volte il nostro egregio filosofo: ed ogni pensiero, ogni concetto di cosa creata essere indisgiungibile da quello dell' Ente, di Dio. [1].

Un tale discorso patisce primieramente del difetto di partire da un principio, che, se fosse vero, menerebbe ad altri discorsi e conseguenze, le quali non possono al certo andare a versi del savio Gioberti. Difetto, che le scuole accennavano col motto: chi troppo prova niente prova. Il principio è questo: che a poter formarsi un primo concetto di cosa qualunque, si convenga percepire issofatto le relazioni di lei con altre cose qualunque sieno. Ove si ammetta questa sentenza, l'altra direttamente ne discende, della perpetua congiunzione dei due concetti dell' Ente e dell' esistente, del necessario e del contingente. Perocchè non potendo sussistere il secondo senza riguardo continuo di dipendenza dal primo,

---

[1]) « L' idea di *realtà* implicando sempre quella di *ragione intrinseca,* non si può avere senza quella di causa « e di effetto... Il voler segregare l' idea di realtà dalle « altre due *non si può,* perchè è *impossibile* il pensare « il reale senza pensarlo come dotato di necessità o di « contingenza, cioè come causa assoluta, o come effetto « di tal causa. Errori II. p. 125.

lo stesso avverrebbe del non potersi a quello volgere mai il pensiero, senza che pure a questo si volga. Ora io diceva, che quel principio, preso, come devesi, nella sua universalità, conduce alle più strane ed assurde inferenze. Infatti, sono per poco senza numero le relazioni che ogni cosa creata tiene in verso delle altre: e senza le quali è a lei ipoteticamente impossibile il sussistere. Pensate: un uomo non può sussistere senza che abbia un padre e una madre determinati; una patria; una nazione; e questa, la sua lingua, le sue leggi, i costumi, il clima, il riguardo del Cielo, la posizione di latitudine e longitudine ecc. ecc. Vorrete sostenere, che al primo presentarmisi d' un uomo non più veduto, io debba, per sapermelo in qualche modo percepire, afferrar tosto, come per prodigio, colla mente tutte in una quelle cose, e le altre, che ad esse si riferiscono? Eppure ciò sarebbe necessario, se vero il principio che combattiamo. E siccome non può, secondo il nostro filosofo, essere conosciuta niuna relazione, se non si conoscano e percepiscano i termini, come vedemmo addietro; e d' altro canto non v' ha essere che non abbia con altri relazione alcuna, e questi con altri, e così via via, sino ad abbracciarsi tutti reciprocamente e collegarsi in un solo ordinatissimo sistema che diciamo universo; perciò dal principio suddetto ne discenderebbe, che pure dal primo primissimo atto di sua intelligenza apprenda il bambino d' un colpo solo l' intera catena degli esseri creati; e questo medesimo accada dal più

rozzo ed agreste selvaggio della Papuasia o della Tasmania sino al più colto ed aggentilito nomo della Senna e del Tamigi. Più: non essendo l' errore alla finfine che lo sconoscere che l' uomo fa, o involontariamente o a malizia, l' essere delle cose e le loro naturali attinenze e rispetti d' ogni specie, il principio suddetto porterebbe, che niun errore niuna ignoranza sia possibile al mondo. Ancora finalmente; non potendosi negare che ogni qualsiasi cosa non abbia relazione colla sua essenza reale, e senza di questa sussistere non possa: e ciò che il Gioberti chiama sovrintelligibile, cioè mistero, e sovrannaturale, riferendosi senza fallo in qualche modo all' intelligibile e al naturale, vana sarebbe, dietro quel principio, la dottrina, che il nostro filosofo difende, dell' esserci quaggiù in terra sconosciute le essenze, non percepito direttamente il sovrintelligibile, e ciò che alla natura sovrasta. Oscurità, incertezza, misteri, dubbi, arcani, non sono che futili parole, s' è vero che la cognizione di cosa, per menoma che sia, racchiuda mai sempre quella di tutte le altre che a lei comechesia, o per diretto o per indiretto si connettono, e tengono relazione. Ragionamento, che spinto alle ultime conseguenze finirebbe a dotar l' nomo, ed ogni essere intelligente, della perfettissima cognizione della Divina essenza, d' ogni cosa; cioè al panteismo.

Non potea quindi l' ingegno solertissimo del filosofo Italiano essere costante in una dottrina, che sarebbe via ad illazioni così funeste, e che il suo

animo certamente ripulsa. Ciò apparisce dalla stessa ragione che adduce per confermarla. « La cognizione « (egli dice) non consiste solamente nel conoscere « i vari esseri, ma eziandio le relazioni, che gli « congiungono fra loro; e in questa notizia delle « relazioni versa principalmente la scienza » [1]. Ma se di queste due cose si compone la scienza, niuno assurdo può essere a tenerle nella trattazione separate, come due parti di un tutto. Niuno assurdo, che la mente si dirizzi ad una sola delle due senza cercar l' altra. Niuno assurdo che la prima operazion dell' intelletto versi bensì in percepir l' essere; ma le sue relazioni cogli altri richieggano un secondo atto dell' intelligenza a venir conosciute [2]. E non è egli chiaro, che se vengono espresse le due cose con due successive parole, aventi ognuna il suo significato, ciò fa palese che due successive operazioni dell' intelletto bisognano a concepire le idee che esprimono, come a proferirle? Non è egli ammesso in ogni discussione scientifica, che prima si consideri la cosa in sè, e poscia nelle relazioni sue con ogni altra? La scienza, come sistema o complesso ordinato di cognizioni, frutto di una riflessione più o meno sviluppata, non può esser degna del suo nome se non abbracci le due parti in discorso. Ma

[5]) Errori. I. p. 295.

[6]) « Non exigitur ad veritatem apprehensionis, quod « qui apprehendit rem aliquam apprehendat omnia quae « rei insunt ». S. Thom. Opusc. de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium.

quando si tratta di fermare qual sia il supremo principio di tutto il sapere, quale la prima essenzial cognizione, fonte di ogni altra; ricorrere a quello che spetta alla perfezione della scienza, è, se non erro, uno scambiare il germe col tronco, il seme col frutto, il fondamento coll' edifizio. Niuno negherà quello che aggiunge il nostro autore, che « La scienza non si contenta di apprendere sepa- « ratamente Iddio e il mondo, ma abbraccia di più « la loro attinenza, considerando quello come causa « di questo, e questo come effetto di quello » [1]. Noteranno bensì, che tali parole concedono agli avversari quello appunto che cercano: ed esse quindi non ottengono che il rovescio precisamente di ciò a che mirano. Imperocchè, se la scienza *non si contenta* di apprendere separatamente Iddio e il mondo: fatto sta dunque che separatamente li può apprendere e gli apprende. Se la scienza per divenire perfetta, qui non si ferma e *procede* a considerarne le reciproche attinenze; dunque è vero che prima di dar questo passo le occorre aver già dato l' altro, dell' apprendere i due oggetti separatamente; è vero, che la cognizion della cosa precede a quella di sue relazioni. Ed applicando questa generale dottrina al nostro caso particolare, ne rimane il contrapposto di ciò che vorrebbe il Gioberti: rimane cioè, che non si possa pensare a relazioni di sorta tra Dio e il Mondo, se non dopo appresoli comechesia sepa-

---

[1]) Ivi.

ratamente: e che in questa apprensione prima non entra nè punto nè poco la formola ideale, significatrice di quella: e non può quindi stabilirsi a principio supremo e fonte d'ogni nostra cognizione. [1]

Il Rosmini, esaminando la triplice percezione posta dal Signor Cousin a principio di sua filosofia, scrive accomodatamente al nostro proposito: « Non « conviene dunque cominciare dall' impor leggi alla « natura della cognizione; noi non siamo da tanto. « Conviene in quella vece che noi cominciamo dal« l' esperienza, che prendiamo il fatto della cogni« zione tale quale egli è, non quale noi crediamo « che debba essere, che lo analizziamo, e che veg« giamo ciò ch' esso contiene, e quindi quali leggi « egli segua. Ora la *percezione* nostra si limita a « terminare negli oggetti percepiti [2]; non va oltre « questa; se uno e limitato n' è l' oggetto, uno è « il termine della percezione ed egualmente limitato. « Ma quell' oggetto non esiste se non condizio« natamente ad altri oggetti. Sarà vero questo: « ma esiste tuttavia la percezione di quell' og« getto indipendentemente dalle percezioni degli « oggetti da' quali quel primo dipende: io posso « percepire e conoscere il figlio nella sua propria « esistenza senza conoscere il padre, posso conoscere

[1]) « Ciascuna cosa si considera prima in *sè stessa* ed « indi per *rapporto* ad altri oggetti e ad altri esseri con « i quali si trova in relazione ». Ahrens Filos. del Dritto Introd. Cap. I. p. 12. Ed. Colle.

[2]) N. Saggio Vol. II. p. 86 - 87.

« il ruscello senza conoscer la fonte, posso perce-
« pire un frutto senza aver mai veduto la pianta;
« e tuttavia il figlio non esiste senza il padre, nè
« il ruscello senza la fonte, nè il frutto senza la
« pianta. Così parimente posso percepire il limitato
« (*l' esistente*) senza percepire positivamente l' il-
« limitato (*l' Ente*); sebbene il limitato non possa
« essere senza l' illimitato » [1]. Soverchio però citare al Gioberti altri autori, quando egli stesso ci somministra onde rintuzzare la sua nuov' arma per la formola. Insegna in fatti in alcun luogo, che « un « concetto relativo, risultando da due termini ante- « riori, non può essere primo » [2]. Ma il concetto di creazione, è relativo. Dunque non è primo. Il Gioberti ci prova così la minore: la formola « è « assoluta e necessaria nel primo membro, cioè nel- « l' Ente » [3]. La creazione è *vincolo, nesso, legame*, la relazione fra il creatore e la creatura; come vedemmo. Il suo concetto è dunque relativo. Dunque secondario. Dunque bisogna prima percepire, conoscere comechesia il necessario e il contingente disgiunti, per indi conoscerne la relazione di creazione. Dunque falso che l' idea di creazione sia prima, universalissima [4]: falso che sia « impossibile formare

---

1) Ivi Vol. III. p. 280.

2) Introd. II. p. 156.

3) Ivi p. 195. Errori II. p. 176.

4) Ges. Mod. I. p. CCCXII. « Perocchè se due idee fos- « sero universalissime, l' una di esse conterrebbe l' altra

« un concetto, proferire con giudizio, tessere un ra« ziocinio qualunque » senza di lei [1]. Qui il Gioberti si scorda d' aver detto, che il vero primitivo è soltanto codesto « l' Ente è »; che il necessario può essere pensato senza il contingente. [2]. Dunque l' idea universalissima e prima è insieme non universalissima e secondaria.

Se non che, dove paresse ad altri di concedere momentaneamente all' egregio Gioberti, che, giusta le sue espressioni, « l' Ente e le esistenze sono due « cose e due idee, divise e congiunte, distinte e « inseparabili » [3], saremmo ancora lontani dal giovare un nonnulla alla formola. Anche gli emanatisti mantengono o mantener possono la dottrina, che Dio e le sue fatture siano due cose o idee divise ad un tempo e congiunte, distinte e inseparabili. Forse che egli dovranno perciò essere annoverati tra i difensori della creazione? No certamente. Nè varrebbe il soggiugnere, che se gli emanatisti non sanno o non vogliono cavare da quella sentenza un argo-

---

« e la limiterebbe: nel primo caso non sarebbero due idee « distinte, ma una sola contro il presupposto; nel secondo « niuna di esse sarebbe universale. Il dualismo ideale non « è men ripugnante che il teologico. » ecc.

[1]) Ivi, p. CCCXVII. senza la cognizione della formola « non si può proferire una sola parola che abbia senso, « nè pronunciare il menomo giudizio ». Errori, I. p. 195.

[2]) Introd. II. p. 207 « la notizia del necessario può « stare, senza quella del contingente. »

[3]) Introd. II. p. 202.

mento per ammettere la creazione, come fa il Gioberti; colpa loro: ma l' argomento c' è, e giustamente ne lo forma il nostro filosofo. Imperocchè falsa al tutto mi sembra la replica: e non mi sembra in niun modo che quella sentenza porga una valida ragione all' oggetto di sostenere la formola a supremo principio. Dirò di più: e' sembrami evidentissimo che quella sentenza meni direttamente all' opposto, cioè al panteismo. Vediamo le prove.

Il ragionamento che il Gioberti istitnisce sulla inseparabilità delle due idee del contingente e del necessario, è qnesto: Non può pensarsi il contingente senza pensare allo stesso tempo il necessario. Dnnque noi abbiamo l' intuito continuo dell' atto creativo. Una tal foggia di raziocinio corrisponde a capello colla segnente. L' idea di figlio è correlativa all' idea di padre. Dunque noi abbiamo l' intuito continuo dell' atto generativo. A chi si facesse a ragionarci in tal modo non mancheremmo di far osservare molte cose. Ma per noi basterà il ricordare, che il Gioberti negava più sopra, che argomentando *a posteriori* cioè dal contingente al necessario; potesse dimostrarsi la creazione. Or come va, che il ragionamento che egli tiene, non è appunto che quello già rifiutato da lui, come inutile affatto allo scopo anzi conducente allo scopo opposto, cioè a considerare la causalità divina, non come creatrice, « ma solo come emanatrice? » [1]. Se questo è vero,

---

[1]) Introd. II. p. 192.

secondo il Gioberti, come può esser vero poi che dall' inseparabilità delle idee del contingente e del necessario si deduca l' intuito dell' atto creativo? tanto più che la detta inseparabilità riguarda solo il contingente, perchè « la notizia del necessario può « stare, senza quella del contingente » [1]: onde l' argomento cavato da tale inseparabilità in conferma di quell' intuito è onninamente *a posteriori*?.. Se questa sorta di raziocinio non è possente a provarci la creazione, non credo che la formola ideale ci guadagni gran fatto a chiamarlo in ajuto.

Dicevo che, se fosse vero che ninn concetto di cosa creata potesse formarsi da noi, se non pensandola congiunta col necessario, cioè con Dio, tanto saremmo lungi dal prenderne argomento in favore della creazione, che anzi non avremmo alcun modo a dimostrarla, ed il panteismo sarebbe inevitabile. È dottrina comunissima de' logici, che del solo accidente, o qualità, o modo, sia proprio questo, che non possa nè essere nè venire percepito, se non inerente al suo soggetto, o sostanza. « Un accidente « è un modo di essere: ora un modo di essere « senza l' essere di cui sia modo, è un modo di « essere e non modo di essere insieme, il che è « una evidente contraddizione ne' termini » [2]. Ora

---

[1]) Ivi p. 207. Questo però contraddice al passo citato poco fa, dove l' Ente e le esistenze eran dette due idee e due cose inseparabili.

[2]) Galluppi Lezz. di Log. e Metaf. Lez. cx. Milano, 1846.

siccome una contraddizione non può nè essere nè pensarsi; rimane che accidente non possa essere pensato, come tale, senza la sostanza. Quindi meritamente osservava il più volte lodato Rosmini contro l' idealista Hume, che pronunciar il contrario sarebbe, non già distruggere quella dottrina comunissima, ma confermarla; riuscendo a cangiare gli accidenti in sostanza [1]. Perciò, coerentemente a cotali dottrine, notava che, oltre la definizione solita a darsi della sostanza, poteva aver luogo anche questa: « una « cosa, di cui noi ci possiamo formare il primo « concetto senza bisogno di pensare a cosa diversa « da quella » [2]. In altre parole: « La prima nota « della sostanza, la nota che forma la sua essenza, « è l' esistere per sè; il che vuol dire, che per noi « si pensa esistente senza altro soggetto poichè è « l' attività stessa dell' esistere: e all' incontro l' es« senza dell' accidente consiste nell' esistere in altro « come in soggetto, il che vuol dire che l' acci« dente è un concetto astratto, nel quale pensiamo « il modo di esistere di una cosa, e prescindiamo « dall' attività che la fa esistere: quindi noi non « possiamo pensare che realmente l' accidente esista, « senza che pensiamo questo modo di esistere con« giunto coll' attività che il fa esistere, cioè colla « sua sostanza, o (comechè si chiami) col soggetto

---

[1]) N. Saggio, V. II. p. 161 - 173. Il Gioberti nota il medesimo, Errori III. p. 48.

[2]) Ivi p. 170, nota. Filos. Polit. I. p. 8.

« nel quale esiste » [1]. Quindi è che la relazione fra la sostanza e l' accidente è di specie affatto diversa da ogni altra: della causa p. e. coll' effetto; del fine col mezzo; del segno colla cosa significata; come dice Reid: ed io aggiugnerò, della cosa creata col Creatore [2]. La differenza che passa tra la relazione di sostanza e accidente, e quella di causa ed effelto; o in altre parole, la differenza fra l' idea di causa e l' idea di soggetto, viene così esposta dal celebre Roveretano: « Una cosa che ne produce « un' altra, è causa di questa; ma non è sempre « anche il soggetto di essa. La cosa che viene pro« dotta può avere un' esislenza sua propria, cioè « un' esistenza che da noi si concepisce *in separato* « dalla cosa producente; ovvero può essere priva di « una esistenza sua propria, sicchè noi *non la pos« siamo sola concepire*, ma unita coll' allività stessa « ond' esiste la causa. Nel primo caso la cosa pro« ducente è sola causa della cosa prodotta; e nel « secondo, ell' è insieme causa e soggetlo » [3]. Si

---

[1]) Ivi. Nel testo.

[2]) « Quelque obscure que soit la relation des qualités « au sujet, nous ne la confondons avec aucune autre. « Il est évident pour tout le monde qu' elle n' est point « la relation de l' effet à la cause, ni celle de la fin au » moyen, ni celle du signe à la chose signifieé, etc ». Reid Oeuvres trad. par Iouffroy. Paris 1828. T. IV. p. 3. « Le rapport des accidents á la substance n' est pas celui « de la cause à l' effet ». Kant, eçons de Métaphysique trad. par Tissot, Paris p. 112.

[3]) N. Saggio, Vol. II. p. 190.

badi che in tutti i passi recati si parla della *percezione* dell' accidente e della sostanza: cioè dell' atto del pensiero che considera l' oggetto come esistente in realtà; non già di un' astrazione, che succedendo alla percezione può affissarsi ne' semplici accidenti, prescindendo dalla sostanza [1]. Ora dalle dottrine comunissime che abbiam recitato discendono queste illazioni: 1° La sola percezione dell' accidente o qualità richiede contemporanea quella della sostanza, in cui si concepisce risiedere come in soggetto. Ogni altro essere, che abbia una propria maniera di sussistere in sè e non in altro, si percepisce come sussistente in tal modo; separato da ogni altro. 2° La sostanza può, perchè tale, essere oggetto da sè di percezione all' intelletto; e viceversa, tutto ciò che può essere oggetto dell' intelletto, da sè solo, è sostanza. 3° Le relazioni che passano tra sostanze e sostanze sono differentissime da quella ch' è tra la sostanza e gli accidenti. 4° Quelle prime, a poter essere concepite, domandano che prima sieno percepite singolarmente le sostanze, termini della relazione; e indi si considera quest' ultima. Al contrario, la sostanza e l' accidente formano un solo obbietto di percezione: e la sola astrazione, succedendo a

---

[1]) Ivi, p. 191. « mediante l' astrazione.... scompo-
« niamo il nostro primo concetto, e separiamo l' accidente
« dal soggetto, da cui non è per sè separabile, e gli diamo
« un nome siccome fosse una *cosa* per sè, sebbene tale
« egli non sia, che in quanto il facciam noi un oggetto
« mentale della nostra esclusiva attenzione. »

questa, vi porta la distinzione dell' una e dell' altro. 5° La sostanza e l' accidente, come sono un solo obbietto dell' intendimento, così formano una sola cosa, di una sola natura individuale. Al contrario, le altre relazioni passano fra nature sì individuamente che specificamente separate e diverse. 6° Fra queste seconde relazioni occupa principalissimo luogo quella di creazione che passa tra Dio e le sue fatture. Questa si diversa da quella di sostanza e d' accidente, non solo perchè passa tra sostanza e sostanza ma perchè passa tra sostanza e sostanza infinitamente diverse, e che non convengono propriamente nè in alcun genere nè in ispecie. Onde è assai ed immensamente maggiore la differenza che esiste tra la relazione di creazione e quella di sostanza e di accidente; che tra questa e l' altre tutte possibili fra sostanze finite. 7.° Se la relazione tra Dio e il creato fosse quella che tra la sostanza e l'accidente, di maniera che ogni cosa esistesse in Dio come in soggetto cioè in sostanza, le sostanze create così dette non sarebbero che meri fenomeni divini, cioè qualità, accidenti di Dio; ed unica sarebbe la sostanza. Chiamarle tuttavia sostanze, sarebbe abusare stranamente del vocabolo, e porgere pericolo d' inganno a' meno accorti. Il Gioberti stesso riconosce che ciò che non sussiste in sè, come sostanza, ma in altro, è modo, accidente di quest' altro. « *Sostan-* « *zialmente* una cosa sussiste *in sè stessa*, e *modal-* « *mente in un' altra cosa*, verso la quale essa ha « l' attinenza *della modificazione* verso *la sostanza....*

« allo spirito umano ripugna assolutamente il pen-
« sare una cosa... qualunque, che non sussiste *in*
« *sè stessa*, o *in altro oggetto*, come sostanza »[1]. Applicando cotali dottrine alla sentenza che esaminiamo, parmi che questa conduca appunto alla conseguenza funesta di fare del creato un mero accidente o qualità di Dio. Il Gioberti infatti nega risolutamente che si possa mai percepire cosa creata, senza percepire l' Ente, cioè Dio, con essa. Ora se giusta le cose dette, non si avvera questa inseparabilità che nella relazione dell' accidente colla sostanza; non veggo come si possa evitare di ridurre a tal relazione quella che interviene tra il creatore e la Creatura. Il qual errore risulta poi con maggiore evidenza dalla maniera che tiene il nostro filosofo in moltissimi luoghi di sue opere, a spiegare viemmeglio codesto suo opinamento. Non v' ha detto che più frequente occorra nelle medesime di questo, che le esistenze, cioè le cose create, sono *nell'* Ente, *nell'* Ente le veggiamo, sono *rette* e *sostenute* dall' Ente, l' Ente è verso di esse la *prima sostanza*, com' esse alla lor volta sono, verso gli accidenti loro, sostanza seconda. « La Causa prima è eziandio
« *sostanza* prima, cioè *sostegno* della sostanza, ri-
« spetto alla quale la cosa effettuata è sostanza
« seconda solamente »[2]. « Il concreto contingente
« *sussiste nell' assoluto* non come in sostanza sua
« propria e quindi seconda, ma come in sostanza

[1]) Errori, III. p. 41.
[2]) Introd. II. p. 188.

« prima » [1]. La parola *essere* « esprime (talvolta) « *l' insidenza* della sostanza seconda nella sostanza « prima » [2]. « Il vincolo tra questi due *membri.* » (Dio e il creato) « è la creazione; cioè un' azione « positiva e reale, ma libera, per cui l' Ente, (cioè « la *sostanza* e *cagion prima*,) crea le sostanze e « le cause seconde, le *regge* e *contiene* in sè stesso « ecc. » [3]. « Come il soggetto della formola ideale, « (*l' Ente*,) *contiene* implicitamente il giudizio: « *l' Ente è*, così il predicato, (*creante le esistenze*) « contiene un altro giudizio: le *esistenze sono nel-* « *l' Ente.* Imperocchè, siccome col predicato si af- « ferma esplicitamente che le esistenze sono dal- « l' Ente, come da Causa prima, ci si dichiara « altresì per modo implicito che le esistenze sono « *nell' Ente, come in sostanza prima ed assoluta.* « Ma se le esistenze *sono* nell' *Ente*, come in *so-* « *stanza prima*, perchè effetti della Causa prima, « elle sono in sè, e dipendono da sè, come sostanze « e cause seconde, subordinatamente alla *sostanza* e « alla *causa prima* e *creatrice* » [4]. Che poi l' esistenze o l' esistente sieno nell' Ente, contenute nel-

---

[1]) Errori I. p. 340.

[2]) Ivi p. 96.

[3]) Introd. p. 195. Altrove chiama Dio *contenente delle cose e delle idee.* p. 373. Benchè noti contro Krause (p. 460), che il chiamare il necessario *contenente* del contingente, è asserzione « materiale, assurda, e poco degna « di un metafisico di polso ».

[4]) Ivi p. 201-02.

l'Ente, risiedenti nell'Ente, sono frasi che ricorrono ad ogni poco sotto la penna del Gioberti [1]. Sovra le quali io non mi fermerò a notare che, ben lungi che la Teologia Cattolica abbia mai chiamato o creduto di potere chiamar Dio, *sostanza prima che sostiene* e *regge* le cose create; anzi ella non ha mai dimenticata la dottrina del grande Tagastese: non aversi a chiamar Dio sostanza se non in senso largo ed analogico [2]; e questo per acconciarsi all'abuso introdotto di applicare a lui un tale vocabolo. Quello che importa di avvertire si è l'errore che additavamo, e che giace sotto le recate parole. Dio è detto sostanza prima inverso le create sostanze; come queste son dette seconde inverso gli accidenti lor propri. Cosa ne segue? che le sostanze seconde, così chiamate, sono fenomeni, accidenti, qualità di Dio. Non rimane dubbio ciò, se ascoltiamo il Gioberti a determinare il senso del vocabolo sostanza:

---

[1]) Ivi p. 198. 202. 259. Anche i fantasmi li vediamo *in* Dio p. 161. Quanto alle idee nostre *contenute* in Dio, *sorrette* da lui, in lui *risiedenti*, parleremo altrove.

[2]) « Manifestum est Deum *abusive substantiam vocari* « ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere « ac proprie dicitur: ita ut fortasse solum Deum dici « oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incomu- « nicabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi « enunciavit, cum ait: *Ego sum qui sum*: Et dices ad « eos, *qui est misit me ad vos*. Sed tamen sive essentia « dicatur, quod proprie dicitur, sive substantia quod *abu-* « *sive*, utrumque *ad se* dicitur, non *relative ad aliquid* ». De Trin. lib. VII. c. 5.

« *ogni qualità deve aderire a una sostanza.... la* « *sostanza sostiene la qualità* » [1]. Se ravviciniamo le varie proposizioni, avremo questo argomento: La sostanza è quella che sostiene la qualità; e ciò che aderisce ad altro è qualità. Ma Dio sostiene le cose create: e queste aderiscono, risiedono in Dio. Dunque Dio è la sostanza, le create cose sono le qualità. « L' essere sostanza e il non sussistere in una « sostanza aliena è tutt'uno» [2]. Dunque le cose create che sussistono, giusta il Gioberti, nella sostanza divina, non sono veramente sostanze. Dunque non v'ha veramente che unica sostanza, presa la parola nel proprio significato: ed applicarla a cose create, e dire e ripetere che Dio e le creature si distinguono sostanzialmente, [3] è una contraddizione.

[1]) Introd. II. p. 243. « *l' insidenza* della sostanza se- « conda nella sostanza prima » Errori. I. p. 96.

[2]) Errori III. p. 48.

[3]) Questo è asserito dal Gioberti moltissime volte; e non dubito che sia sinceramente.

CAPITOLO X.

LE DUE RIFLESSIONI E LA PAROLA

Noi abbiamo lasciato l' intuito dell' Ente creante in uno stato *vago indeterminato confuso*, in istato di *mera potenza*, di *non cognizione*. Viene spontanea al pensiero l' inchiesta; come poi faccia il Gioberti a cavare da tal fonte l' intero scibile umano; come faccia a ridurre quella vaghezza ed indeterminazione e confusione a cognizione ferma, determinata, distinta; quella potenza all' atto; quella non cognizione a cognizione. La riflessione ajutata dalla parola è, secondo il nostro autore, l' operatrice di tanto bene. Qui dunque bisogna fermare adesso il nostro ragionamento: che ci troveremo cose oltre ogni credere nuove e curiose.

Il Gioberti distingue primieramente due sorta riflessioni: psicologica ed ontologica; e quindi due metodi psicologico ed ontologico. Sentiamo la teoria:

« Per ben chiarire questa distinzione, che è di grande « importanza, si noti che lo strumento, onde lo spi- « rito umano si vale in psicologia, è la *riflessione* « *psicologica, per cui il pensiero si ripiega sovra* « *sè stesso, e afferra,* non già la propria sostanza, « ma le proprie operazioni solamente. All' incontro « nell' ontologia lo strumento è la contemplazione, « la quale si divide in due parti, cioè in un *in-* « *tuito primitivo, diretto, immediato,* e in un intuito « riflesso, che chiamar si può *riflessione contemplativa* « e *ontologica.* Questa seconda riflessione benchè « accompagni la prima n'è *differentissima;* imperoc- « chè nella riflessione psicologica, l'animo replican- « dosi sovra sè stesso, come dotato di certe potenze, « ha per oggetto immediato le proprie operazioni, « che è quanto dire le sensibili modificazioni di « esso animo; laddove nell' ontologica, lo spirito, « ripensando, si rifà sull' oggetto immediato dell' in- « tuito stesso; onde nel primo caso il termine del « pensiero è il sensibile, e nel secondo l' intelligi- « bile. Egli è vero che nella riflessione contemplativa « (ontologica) la mente rivolgendosi all' oggetto « ideale, si ripiega pure di necessità sull' intuito « proprio, che lo apprende direttamente; onde il « tenor psicologico del ripensare accompagna sempre « l' altro modo di riflettere; tuttavia queste due ope- « razioni, benchè simultanee, sono distinte, perchè « hanno il loro termine in un oggetto diverso. Ciò « posto, egli è chiaro che lo strumento del psicologo « *differisce essenzialmente* dal doppio organo onto-

« logico, e che se i due metodi si scambiano, e chi « ontologizza vuol usare i mezzi accomodati al sem- « plice studio dei fenomeni interni, egli non troverà « l' oggetto a cui mira, e piglierà il sensibile per « l' intelligibile; il che è veramente ciò che incontra « a tutti i psicologisti, senza eccettuare i panteisti « medesimi; anzi a questa confusione si riduce so- « stanzialmente la sintesi assurda dei dati intellettivi « coi sensitivi, propria del panteismo » [1]. « Qual è « il termine della riflessione psicologica, se non il « pensiero? Giacchè il riflettere è un ripiegare l'a- « zione cogitativa sovra sè stessa » [2]. « La riflessione « psicologica non ha per termine diretto il pensiero, « come pensiero, ma il pensiero, come sensibile in- « terno, cioè come atto dello spirito, e quindi non « riguarda direttamenta l' Intelligibile, che si con- « giunge col pensiero e lo illustra » [3]. « La rifles- « sione psicologica si affisa nel solo intuito e coglie « in esso la subbiettiva pensabilità dell' obbietto,.. « l' ontologica.. coglie esso obbietto per mezzo del- « l' intuito » [4]. « Le due riflessioni non si distin- « guono solo pel loro oggetto, ma pel modo con « cui lo colgono », quindi sono « due *specie* di ri- « flessione, diverse fra loro, non solo pel loro ter- « mine, ma eziandio pel loro processo » [5]. « La

[1]) Introd. II. p. 133-134.
[2]) Ivi p. 139.
[3]) Ivi, p. 140.
[4]) Errori, I. p. 47.
[5]) Errori, I. p. 151.

« riflessione ontologica e la riflessione psicologica si « debbono avere per due metodi *specificamente di-* « *versi*, sì per l' oggetto che per il *processo* onde « lo colgono » [1]. « La riflessione psicologica *dif-* « *ferisce essenzialmente* dall' altra per molti rispetti, « e... queste differenze hanno la loro radice nella « disparità degli oggetti. Qual è infatti il termine « della riflessione psicologica? È lo stesso spirito « che riflette. La riflessione in questo caso non è « che *l' intuito dell' intuito*, e un vero ripiegamento « dell' animo sovra di sè » [2]. « Lo spirito che ri- « flette psicologicamente non può uscire dalla con- « siderazione di sè stesso, come non può lasciare « di essere quello che è, e trasformarsi in un altro; « perchè ivi il termine della cognizione è identico « al suo principio, e il soggetto conoscente s' im- « medesima coll' oggetto conosciuto. Ma ciò non si « può già dire della riflessione ontologica; la quale « avendo per oggetto l' Ente intuito, e non l' intuito « dell' Ente, non può ristringersi fra i limiti dello « spirito... D' altra parte la riflessione ontologica « non è l' apprensione immediata e diretta dell' oggetto « ideale; chè altrimenti coll' intuito si confonderebbe. « L' intuito è la percezione dell' Ente semplicemente; « laddove la riflessione ontologica è la percezione « dell' Ente, non già semplicemente, ma come intuito. « Essa è adunque un' operazione speciale, la cui

---

[1]) Ivi, p. 153-154.

[2]) Ivi, p. 155. Le ultime parole ritornano alla pag. 175.

« proprietà in ciò consiste, che ella partecipa della « natura delle due altre; afferrando da un canto « l' oggetto ideale, come fa l' intuito; apprendendo « dall' altro canto esso intuito, come fa la riflessione « psicologica; e contemperando insieme queste due « azioni per sì fatta guisa, che l' una di esse perda « quello che esclude l' altra, e reciprocamente, onde « insieme si accordino. Imperciocchè l' intuito, affi- « sandosi unicamente sull' oggetto esclude la cogni- « zione del soggetto; la riflessione psicologica, oc- « cupandosi solo del soggetto, non può stendersi « all' oggetto: laddove la riflessione ontologica, tra- « mezzando fra le due altre operazioni, abbraccia « congiuntamente il soggetto e l' oggetto e li con- « templa con un atto unico. Nell' intuito e nella « riflessione psicologica il termine dell' operazione è « unico, e assorbisce per dir così tutto l' animo, che « si concentra là nell' oggetto, qua nel soggetto: « laddove nella riflessione ontologica il conoscimento « è come diviso fra il soggetto e l' oggetto, che ne « partecipano insieme, senza che niuno di essi possa « tutto attribuirlosi, possedendolo a pregiudizio del « suo compagno » [1] « La riflessione ontologica non « è già un semplice accozzamento dell' altra specie « di riflessione e dell' intuito; ma è *una facoltà « speciale partecipe di entrambe* e tuttavia dotata di « propria e rigorosa unità, che le dà un' indole af-

---

[1]) Errori. I p. 155 - 156.

« fatto particolare. La quale unità risulta dal termine « di essa operazione. Qual è il termine della rifles- « sione ontologica? Non è l'Ente solo nè l'intuito, « ma bensì l'Ente intuito. Ora quando si dice « *Ente intuito*, non si vuol significare semplicemente « la *somma l'aggregamento, l'adiacenza* di due « *cose*, cioè dell'*Ente* e dell'*intuito*, ma il *loro or-* « *ganismo in una unità nuova e semplicissima, come* « *il predicato si organizza e si unifica col soggetto* « *nell'unità del giudizio.* Qual è questa unità? È « la cognizione. Nella cognizione v'ha un *punto di* « *contatto* semplicissimo, (metaforicamente parlando,) « in cui l'oggetto e il soggetto, sostanzialmente di- « stinti, *si toccano e formano l'unità della sintesi* « *conoscitiva.* Unità misteriosa, come quella di due « idee nell'atto semplice del giudizio, di due punti « nella distesa dello spazio, di due momenti nel « flusso del tempo, e tutte le altre unità simili ri- « sultanti dalle dualità di ogni genere, onde con- « stano la natura e la scienza; ma certa e irrepu- « gnabile. *Questo punto indivisibile* in cui l'oggetto « pensato *tocca* il soggetto pensante, (e in cui « alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l'as- « soluto,) è un termine scientifico diverso dall'Ente « oggetto dell'intuito, semplicemente preso, e dal- « l'intuito oggetto della riflessione psicologica, e « porge alla riflessione ontologica il suo proprio « oggetto; per cui essa si distingue dalle altre due « facoltà, benchè partecipi di entrambe, come ogni « relazione si distingue dai termini che la costitu-

« iscono, benchè tenga dell' uno e dell' altro » [1]. « La riflessione ontologica è veramente negli ordini « dello spirito una *tangente, che non può sfiorare « più che in un punto il soggetto della cognizione* » [2]. « La riflessione ontologica coglie colla semplice os- « servazione i *tratti* complessivi e sommari dell' og- « getto intuito, e gli esprime con un giudizio pri- « mitivo, che è la formola ideale » [3]. Sono dunque « due specie di riflessione »; sono « specificamente « distinte fra loro » [4]. L' intuito poi « differisce « essenzialmente dalla riflessione » anch' egli [5]. Da

---

[1]) Errori I. p. 157–158. Poco dopo dice che tale relazione « dall' uno dei due *capi tocca* l' intuito, dall' altro « *riesce* all' oggetto » p. 159. E ripete « quel *punto indi- « visibile*, in cui l' oggetto al soggetto *si riunisce* ed è « da lui contemplato, e *lambisce* per così dire *il margine « del secondo, senza coglierlo in pieno, ma solo nel suo « combaciare col primo* ». *Il margine dello spirito;* Dio che *lambisce*; il *combaciamento* di Dio coll' uomo; il *punto in che si toccano*; non sono mai stati nominati da' Psicologi, che il Gioberti accusa spesso di antropomorfismo. E come mai Dio non *coglie* in *pieno* lo spirito, quando altrove si disse e ridisse che *l'abbraccia* e *compenetra* totalmente? che « l' Intelligibile comprende e compenetra « ogni esistenza, e non vien compreso nè limitato da nes- « suna »? Introd. II. 135. Quando dice che l' Idea-Dio « *contiene* l' intuito, e *tutto* lo spirito umano, e ogni cosa « creata ». p. 176. Forse il *margine* è lo stesso che il tutto, e il non pieno col pieno?

[2]) Ivi, p. 160.

[3]) Ivi, p. 163. *Tratti* di Dio!

[4]) Ivi, p. 168.

[5]) Errori, II. p. 315.

questi non brevi squarci risulta certissimo che il Gioberti ammette nell' uomo tre facoltà *specificamente, essenzialmente* distinte: intuito, riflessione psicologica, riflessione ontologica. L' intuito percepisce l' Ente: la riflessione psicologica, il soggetto pensante: l' ontologica, il *punto* in che l' Ente e il soggetto *combaciano*.

Osservo in prima che queste tre facoltà specificamente diverse, sono, nel sistema del Gioberti, reciprocamente contraddittorie. L' intuito, s' è veramente intuito della creazione, non può non percepire il soggetto umano, che anche egli è esistente, ed appartiene al terzo *membro* della formola. Il Gioberti infatti insegna che « l' intuito *afferrando* l' atto « creativo dee apprendere le sue varie parti [1], ciascuna com' è in sè medesima; cioè *l' atto intrinseco* per sè stesso, come eterno e necessario; il « *termine estrinseco*, come temporario e contingente; « e l' atto *intrinseco in relazione col termine estrinseco*, come liberissimo » [2]: « l' intuito *afferrando* « l' atto Divino *vede i suoi termini estrinseci*, per « cui tale atto è creativo » [3]. Ancora: « l' intuito, « che in un atto primo *afferra* l' Ente, *coglie* in « un atto secondo *sè medesimo*, come effetto dell' Ente, e apprende nel proprio animo, cioè nelle « percezioni sensitive e obbiettive, che lo accompa-

[1]) Parti dell' atto creativo! cioè della Divina Natura alla quale è desso *identico*.

[2]) Errori II. p. 21.

[3]) Ivi.

« gnano e modificano, tutto il sensibile universo. Per « tal modo lo spirito trova sè stesso in Dio, come « causa creatrice, e il mondo in sè medesimo, come « forza percipiente e conoscitrice; e *il doppio ordine « degli esistenti gli è rivelato dall' intuito della « creazione*, indiviso da quello dell'Ente Creatore » [1]. Vero è che quest' ultimo brano contraddice a diversi altri in che il Gioberti afferma, che nell' intuito non cade cognizione del soggetto [2]; che nell' intuito non v' ha successione [3]; e perciò non atto primo nè atto secondo. Ma se vogliamo credere all' intuito Giobertiano, non dee porsi in dubbio che anche noi stessi non siamo veduti per quello nell' Ente, ch' è il *continente di tutte le cose* e di *tutte le idee, che abbraccia e compenetra tutto il creato*. A che serve dunque la riflessione psicologica? a che quel *ripiegamento* dello spirito sovra sè stesso? E come dirlo differente *essenzialmente specificamente* dall' intuito, se questo *coglie, afferra* lo stesso oggetto che quella?

---

[1]) Introd. II. p. 439.

[2]) Errori II. p. 315. Dove loda il Rosmini perchè « assai più accurato del Cousin su questo articolo, esclude « affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l' ap- « prensione del soggetto conoscente (*Nuovo saggio* tom. « II, p. 127-132); ora la cognizione dell' oggetto, spo- « gliata *onninamente* di ogni *minima* notizia del soggetto, « è appunto l' intuito ».

[3]) Ivi, p. 385. « Nella cognizione intuitiva non v' ha « ordine cronologico, perchè non vi ha tempo; la *succes- « sione* degli oggetti e degli *atti* cogitativi appartenendo « alla cognizione riflessa *solamente* ».

Se la diversità degli oggetti diversifica le facoltà, come infinite volte ripete il Gioberti per distinguere le due riflessioni [1]; la medesimezza dell' oggetto importerà la medesimezza della facoltà che l' apprende: e nel nostro caso l' intuito e la riflessione psicologica saranno tutt' uno specificamente non solo, ma numericamente.

Per la ragione stessa, la distinzione *specifica* ed *essenziale* che il Gioberti pone tra l' intuito e la riflessione ontologica, è vana, contraddittoria. Se l' intuito *afferra* tutto tutto il creato in Dio creante, afferrerà altresì il *combaciamento*, il *punto, il margine*, e quanto vorrà il Gioberti che passi fra Dio e l' uomo. E non coglie egli il *nesso*, il *vincolo*, *l' anello*, cioè la creazione? Forse che *l' incatenamento*, il *legamento*, *l' intrecciamento* di Dio coll' uomo e col creato universo, non implica il *combaciamento*, il *punto di contatto, il margine* e chi lo *lambisca*? Dunque sì l' ontologica che la psicologica riflessione contraddicono all' intuito; perchè suppongono ch' egli non *veda*, non *colga*, non *afferri*, non *imbrocchi*, non *colpisca*, *non ferisca in quel bersaglio* [2], che realmente vede, coglie, afferra, imbrocca, colpisce, ferisce.

La quale contraddizione di queste tre facoltà si fa più evidente a chi ricordi la dottrina costante del

---

[1]) Errori, I. p. 153-154-155-156. Introd. II. p. 134. ecc.

[2]) Introd. II. p. 136. È detto della riflessione ontologica che *ferisce* nel *bersaglio, mira nel segno, l' imbrocca*.

Gioberti, che abbiamo già esaminata, che non si può pensare alcuna cosa creata senza insieme pensare la relazione che ha col creatore; il che al dotto uomo è lo stesso che intuir l' atto creativo. La riflessione perciò, sì psicologica che ontologica, siccome non considerano il creatore, considereranno una creatura; cioè quella, lo spirito umano; questa, il *punto*, il *margine*, e cose simili. Ma non può pensarsi, secondo quella dottrina, realtà alcuna creata senza intuir l' atto creativo che la *connette* all' Ente; per usare tal linguaggio: e intuir l' atto creativo è faccenda dell' intuito. Dunque le due riflessioni fanno appunto nè più nè meno di quello che fa l' intuito: dunque è contraddizione sì il diversificarle da esso, che il diversificarle fra loro.

Vediamo assurdi per altri rispetti. Il Gioberti ci apre la via co' suoi raziocinii a dover porre nell' uomo una serie infinita di facoltà, distinte specificamente, di riflessione. Egli chiama bensì *operazioni* distinte la psicologica e l' ontologica: con che pare averle per due *modi* di operare della stessa unica facoltà. Ma siccome dice ed inculca che sono *specificamente essenzialmente* distinte; che sono *due specie* di riflessione; non può non averlesi per due facoltà diverse, non per due modi di unica facoltà. Ora io affermo che ciò menerebbe a dotar l' uomo di un numero infinito di facoltà riflessive: e così lo provo. Il Gioberti distingue *essenzialmente specificamente* la riflessione ontologica dalla psicologica e dall' intuito, perchè quella si porta sul *punto* di *combaciamento*

di Dio collo spirito; il che le due altre facoltà non possono fare. Ora io chieggo se nel portarsi della riflessione ontologica su tal fatto, avvenga o no altro *combaciamento* dell' oggetto considerato, colla riflessione che lo considera. Se mi si risponde che non avviene; allora io riprendo: dunque non v' ha cognizione: perchè questa è il *combaciamento* dell' oggetto col soggetto come abbiamo sentito [1]. Riflessione che non dia cognizione è da buttarsi fra le ciarpe, per usare un modo di dire del nostro autore. Ma se la riflessione ontologica dà cognizione, se dà un *punto nuovo di combaciamento*, questo sarà *essenzialmente, specificamente* diverso dal *punto* dell' intuito; perchè la riflessione detta, è diversa altrettanto da questo. Ma per riflettere poi al *punto* al *combaciamento* che succede nella riflessione, bisognerà altra riflessione, sempre essenzialmente diversa dall' altra: perchè quel *punto* che basta a distinguer specificamente ed essenzialmente l' intuito dalla prima riflessione ontologica, dee bastare a distinguere nello stesso modo la riflessione seconda sul *punto* secondo, dalla prima: e qui eccoti un punto un combaciamento nuovo nella seconda riflessione; per riflettere al quale vorrassi altra riflessione; onde nascerà altro punto, altro combaciamento, sempre di specie e di

---

[1]) Così anche Errori, I. p. 253 « l' Idea si *connette* « coll' intuito in quel punto indivisibile, che costituisce « la cognizione: fra il soggetto conoscente e l' oggetto « cognito non v' ha intervallo, ma *contatto squisitissimo* « *in un sol punto, che è la cognizione* ». p. 266.

essenza diversa: e così via via con una serie interminabile di pnnti, di combaciamenti, e di riflessioni, intrecciantisi maravigliosamente.

Ma l'intuito è vago, confuso, indeterminato, in potenza. La riflessione mediante la parola lo attua, lo rende distinto, fermo, determinato. Eccoci al soggetto che nel principio del capitolo abbiamo accennato e che dobbiamo in secondo luogo trattare. Ascoltiamo il Gioberti: « Il pensiero si ripiega sovra « di sè, e si gemina, per così dire, nella riflessione, « mediante i segni.... il linguaggio si richiede per « le idee riflesse » [1]. « La parola è necessaria per « ripensare l' Idea; perchè si ricerca a determi- « narla » [2]. E dopo d' aver detto che nell' intuito « la cognizione è vaga, indeterminata, confusa »; che « l' Idea in tale stato di cognizione assorbisce « e domina lo spirito, anzichè questo abbia virtù « di apprendere e incorporarsi l' Idea signoreg- « giante » [3]; prosiegue: « L' intuito secondario, cioè « la riflessione, *chiarifica l' Idea, determinandola*; « e la *determina, unificandola*, cioè communicandole « quella unità finita, che è propria, non già di essa « Idea, ma dello spirito creato. Per tal modo i

---

[1]) Introd. II. p. 10. Poco dopo aggiugne che « il verbo « esprime l' Idea, o ne inchiude almeno il germe » p. 11. Il germe di Dio. Ma se *esprime* Dio, Dio non sarà in germe.

[2]) Ivi p. 11.

[3]) Ivi.

« raggi della luce ideale confluiscono, e si raccolgono « in un solo foco, traendo da questa convergenza [1] la « lucidezza e precisione proprie dell' atto ripensativo. « Ma come un oggetto infinito può essere determi- « nato, come può essere tuttavia conosciuto per in- « finito? Ciò succede mediante l' unione mirabile « dell' Idea colla parola. La parola *ferma* e *circo-* « *scrive l' Idea*, concentrando lo spirito sovra sè « stessa, come forma limitata, mediante la quale, « egli percepisce riflessivamente l' infinità ideale, « come l' occhio dell' astronomo, che attraverso un « piccol foro e coll' ajuto di un esile cristallo con- « templa a suo agio e diletto le grandezze celesti. « L' Idea è pertanto ripensata dallo spirito in sè « medesima, e veduta nella sua infinità propria; « benchè la visione si faccia per modo finito, me- « diante il *segno che veste e circoscrive l' oggetto.* « La parola insomma è come un' angusta *cornice*, in « cui si *rannicchia*, per così dire, l' Idea intermi- « nata, e si accomoda all' angusta apprensiva della « cognizione riflessa » [2]. La parola è « il principio « determinativo dell' Idea » [3]. Altrove: « l' intuito di- « retto della mente non basta a fare la scienza, ma

---

[1]) Dio che confluisce, si raccoglie, converge in un foco: e l' uomo è il foco di Dio.

[2]) Introd. II. p. 11-12.

[3]) Ivi p. 13 « I principii sono dati dall' intuito, il « quale non potendo trasformarsi in cognizione riflessiva, « senza l' intervento della parola, dipende necessariamente « da essa, per ciò che spetta alla filosofia »; Introd. I. p. 11.

« ci vuol di più quella riflessione, che ho denominata ontologica dell' obbietto, in cui ella si adopera. La quale arreca nel suo oggetto quella distinzione, chiarezza e delineazione mentale, che senza atterarne l' intima natura, lo fanno scendere, per così dire, dalla sua altezza inaccessibile, e accomodarsi alla umana apprensiva. Infatti lo spirito nostro, come finito, si smarrisce nella immensità dell' oggetto ideale, e si trova impotente ad *appropriarselo*; tantochè se l' intuito fosse solo, l' uomo *assorbito dall' Idea* non *potrebbe conoscerla*, perchè ogni conoscenza importa la compenetrazione del proprio intuito, e la coscienza di noi medesimi. La riflessione pertanto dee accompagnare l' intuito primitivo... Ma come mai la riflessione ontologica compie l' intuito? *Circoscrivendolo e determinandolo* mentalmente. E in che modo lo determina? *Vestendolo di un sensibile*. La visione dell' intelligibile, sotto la forma di un sensibile, è dunque opera della riflessione. Ma come mai un sensibile può esprimere un intelligibile? Nol può certamente per sè stesso, *essendo essi disparatissimi*. Nol può per un artificio arbitrario dello spirito; il quale, a tal uopo, dovrebbe ripensare l' intelligibile in sè stesso, prima che fosse dotato di una forma. Bisogna dunque di necessità conchiudere, che *l' innesto del sensibile nell' intelligibile*, essendo cosa per sè arbitraria, e non potendo derivare dall' arbitrio dell' individuo, proviene da quello della società, in cui l' uomo nasce, e

« originalmente dall' arbitrio stesso dell' Idea fattrice, « che crea la propria espressione, appresentandosi « allo spirito, sotto invoglia o forma sensitiva. La « qual forma è la parola; onde il linguaggio è la « *rivelazione riflessa dell' Idea*, che è quanto dire « una *successione di sensibili, per cui essa idea ri-* « *vela sè medesima all' intuito riflessivo dello spirito* « *umano, e compie l' intuito diretto, che gli porge* « *di sè* » [1]: oppure: « la parola *è un sensibile, in* « *cui s' incarna l' intelligibile, non in quanto ri-* « *splende all' intuito, ma in quanto riverbera sulla* « *riflessione nel punto indivisibile di contatto, che* « *lega* [2] *il soggetto sensitivo coll' oggetto intellettivo,* « *lo spirito intuente col vero intuito* » [3]. Altre cose dice della parola il nostro autore, che riporteremo dopo fatto qualche riflessione su le citate.

La riflessione ontologica ferma, circoscrive, determina, chiarifica l' Idea, cioè Dio: ma nella parola si *rannicchia, s' incarna*, si *compie* l' Idea: la parola porge l' Idea così *rannicchiata* ed *incorniciata* ed *incarnata* e *compiuta* alla riflessione. Quì covano, pare, molte contraddizioni. S' è la riflessione, che *chiarifica* e *ferma* l' Idea; qual bisogno ch' essa Idea si rannicchi e si restringa nella parola? qual bisogno che la parola *compia* l' Idea, se la riflessione arreca *distinzione, chiarezza, delineazione* nella

---

[1]) Introd. II. p. 136-137.
[2]) Un punto che lega.
[3]) Errori I. p. 201.

medesima? Se quel che fa la parola, fa la riflessione altresì, una delle due è superflua: ammetter l'una e l'altra, è metter l'una in contraddizione dell'altra: supporre cioè che l'una non basti, senza l'altra, a ciò a che basta veramente. Ma via: prendiamo l'una e l'altra per *determinatrici* dell'Idea, cioè di Dio. Il Gioberti diceva che nell'intuito l'uomo è *assorbito* dall'Idea, non la *conosce* neppure. Siccome dall'altra parte diceva eziandio, che « lo spirito trova « sè stesso in Dio e il mondo in sè medesimo »; ne viene che anche la riflessione è in Dio assorbita collo spirito: che il mondo lo è pure: e col mondo la parola, parte di esso. In cotale assorbimento dell'uomo, della riflessione, della parola; assorbimento che toglie ogni cognizione, non è assurdo e contraddittorio il dire che la riflessione e la parola, o tutte due insieme, servano a svegliare lo spirito assopito, esse assopite; servano a chiarire e determinare, esse confuse e indeterminate nella universale confusione ed indeterminazione del Cielo e della terra, del Creatore e delle creature?

Cosa sarebbe l'intuito Giobertiano? [1] la visione di Dio creante; cioè della natura divina, dell'atto creativo, de' termini di codesto atto. Cos'è la parola? un segno creato [2]. L'intuito dunque dovrebbe

---

[1]) Dico *sarebbe*, perchè il Gioberti stesso lo distrugge in mille maniere, come vedemmo, e vediamo continuamente.

[2]) « Siccome il sensibile appartiene alla categoria « delle esistenze, e queste procedono dall'atto creativo,

pure vedere la parola: la parola sarebbe *parte* della formola, intuìta per natura da tutti gli uomini; chè l'Ente creante non può essere veduto senza gli effetti del suo operare. Ma se nell'oggetto dell'intuito è la parola, è la riflessione altresì, come cosa creata anch'essa; se l'Idea col creare illustra [1], e quindi determina; illustra la parola altresì e la riflessione. Ecco nuova contraddizione e circolo nel dire che la riflessione e la parola servono a delineare all'intuito ciò ch'egli ha ad oggetto delineato dalla natura: illustrare ciò onde vengono esse illustrate.

La quale contraddizione o circolo risulta da molte altre sentenze del Gioberti applicabili al proposito presente. Sentenza sua è di frequente, che i sensibili sono per sè inconoscibili; e solo per l'intelligibile, cioè per l'Idea, sieno conosciuti. « L'apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo » [2]. « Il sensibile non può essere pensato altrimenti, che « nell'intelligibile » [3]. « L'intelligibile rischiara « appunto i sensibili, perchè li produce, come l'Ente « e i sensibili sono illustrati dall'Intelligibile, perchè ne derivano, come esistenze » [4]. Avea detto

« la *parola è di sua natura un effetto della creazione.*
« *L'Idea crea il segno che l'esprime* ». Primato, II. p. 15.

[1]) Errori II. p. 352-353.

[2]) Introd. II. p. 165.

[3]) Ivi p. 166.

[4]) Ivi p. 462. Qui dev'esserci corso errore di stampa, o nella sostituzione della voce *Enti* ad *esistenti*; o nella

prima « l'Ente è altresì l'Intelligibile, e le esistenze « sono i sensibili ». Le creature sono per sè inintelligibili, nè s' intendono che « in virtù dell' intelli- « gibilità assoluta » [1]. « Il sensibile è subbiettivo « è inconoscibile di sua natura » [2]: « è per sè stesso « inconoscibile e subbiettivo, non intellettuale, nè « obbiettivo, è rispetto alla nostra cognizione un « *pretto nulla* » [3]. « L' intelligibile (l' Idea, l' Ente) « *inonda* lo spirito di un continuo chiarore, e gli « rende conoscibili *tutte le cose* » [4]. Ora « La pa- « rola, come ogni segno, è un sensibile » [5]. Dunque per sè *inconoscibile*; *inintelligibile*. Solo l' Idea, l' Intelligibile la *rischiara*, la *illustra*, la fa intelligibile all' uomo. « Tanto è lungi, che la parola provi l' Idea « razionale, che anzi questa dimostra l' autorità di « quella » [6]. « Questa (la parola) e la riflessione « stessa ripugnano, se non sono antivenute o gui- « date da un lume intellettivo, da cui, (e non dalla « parola che per sè stessa è un mero sensibile)

---

punteggiatura. Perchè l' Ente non deriva dall' Intelligibile come esistenza. Dovrà leggersi, credo, il periodo: « L' in- « telligibile rischiara appunto i sensibili, perchè li pro- « duce, come l' Ente; e i sensibili ecc. »

[1]) Errori I. p. 56.

[2]) Errori II. p. 141.

[3]) Ivi p. 163.

[4]) Ivi p. 159-160.

[5]) Introd. II. p. 14. « un vero sensibile ». Errori I. p. 257.

[6]) Errori II. p. 45.

« l' evidenza e la certezza provengono » [1]. Come pertanto può dirsi che la parola « si richiede per « ripensare l' Idea »; che « il sensibile è necessario « per poter riflettere, e conoscere distintamente l' in- « telligibile »? [2]. Una cosa inconoscibile per sè, non conoscibile che per l' Idea; come potrà servire ad illustrare, a chiarire l' Idea, da cui riceve tutto il chiarore che possiede? L' Idea illumina la parola; la parola illumina l' Idea? Non v' ha circolo quì e contraddizione?

Che se amiamo trarne fuora qualcun' altra, il modo non manca. Il Gioberti scrive talora, che « l' idea, incarnandosi in una forma sensata, scade « sempre dalla propria altezza » [3]. L' idea dunque, se *s' incarnasse* nella parola, veramente *scadrebbe* secondo quel testo; perderebbe di sua perfezione. Come può stare pertanto che la parola, determini, illustri l' Idea, la *compia*, cioè la perfezioni? come può stare che l' Idea per compiersi e perfezionarsi *s' incarni* in un sensibile, che la guasta e la rende imperfetta?.....

La parola ch' è detta in un luogo dal Gioberti « un *sensibile in cui s' incarna l' intelligibile* »; diventa in un altro « una copia mondiale, contingente « e finita del modello divino, necessario e infinito,

---

[1]) Errori I. p. 208.
[2]) Introd. II. p. 14.
[3]) Ges. Mod. IV. p. 14.

« e un individuamento dell'idea eterna » [1]. Siccome questo *modello* e idea eterna è l'Intelligibile stesso, Dio; quindi la parola è una copia, un individuamento di Dio nel quale s'incarna Dio. E notate, che « tante « sorti di parole create si trovano, quante sono le « specie della esistenza »; una parola matematica meccanica ed idraulica, che sono i numeri, le figure, i movimenti; una parola fisica, cioè i fenomeni di natura; una parola estetica e sono i tipi fantastici; una parola storica, e sono i fatti transitori o permanenti degli uomini, gli eventi ed i monumenti; una parola sovrannaturale, e sono gli avvenimenti prodigiosi e sensibili; una parola liturgica « ordita di « emblemi e simboli; e infine una parola gramma- « ticale, parlata e scritta, ma per sè stessa arbitra- « ria, e però diversa dalle specie anteriori, che sono « tutte naturali [2], la quale serve ad esprimere i con- « cetti dell'animo e quindi a tradurre ogni altro ge- « nere di favella » [3]. Di tutte pertanto le cose create dee dirsi ciò che della parola grammaticale: sono sensibili in cui *s'incarna* Iddio; sono *altrettanti individuamenti* di lui; che lo compiono, lo determinano, lo fermano, lo circoscrivono, lo illustrano: quantunque siffatta incarnazione lo umilii veramente, lo abbassi, lo sconci.

---

[1]) Primato II. p. 16.

[2]) Anche la parola *sovrannaturale*?

[3]) Ivi.

Nasce però curiosità di sapere, perchè mai nella parola s'incarni l'Intelligibile; ma non « in quanto « risplende all' intuito »: sibbene « in quanto river-« bera (cioè riflette) sulla riflessione » in quel *punto* famoso di *contatto* che *lega* Dio coll'uomo? La riflessione, si è detto, che *mediante* la parola circoscriveva, compiva l'idea [1]; quindi la parola preceder dovrebbe la riflessione. Ma se la parola contiene l'Idea *in quanto riflette sulla riflessione* dell'uomo; la riflessione sarà preceduta alla parola: così la riflessione va innanzi alla parola; e la parola va innanzi alla riflessione nello stesso tempo. Eccoci di nuovo nell'uno via uno.

Se la dottrina della riflessione determinatrice e illustratrice dell' intuito fosse vera, dovrebbe dirsi che la riflessione *guida per mano* l'intuito, lo signoreggia. Or bene di ciò fa le risa il Gioberti contro i psicologisti: « Io aveva creduto finora che la « cecità sia la causa principale per cui non si scor-« gono gli oggetti: ora siccome l'intuito, *non che* « *esser cieco, è la fonte della visione, e la rifles-*

---

[1]) La chiama perciò, « un semplice instrumento ne-« cessario per mettere la riflessione in commercio coll'in-« tuito »; Errori I. p. 209. « Strumento riflessivo » p. 215. « Semplice segno instrumentale » p. 219. « stimolo per « cui comincia ad attuarsi (l'animo nmano), e il poltine « che lo feconda »; Primato, II. p. 15: « occasione, cagione, « instrumentale del vero ». Necessità della parola, Bello p. 137.

« *sione non vede, se non in quanto partecipa alla* « *luce intuitiva*, dovremmo dire, alla stregua dei psi- « cologisti, che tocca al cieco il guidar per mano, « non mica gli altri ciechi, (il che sarebbe già de- « gno di considerazione), ma chi è veggente in modo « perfetto; cosa per vero singolarissima » [1]. Bene stà. Ma quell' Ontologo, che pone per una parte l' intuito del Sole stesso Eterno Divino; e immagina dall' altra una riflessione e un mondo di parole che sono necessarie a *determinare*, *fermare*, ed *illustrare* il sole, da che sono esse create ed illustrate; quegli è che s' intromette di far guidare i veggenti perfettissimamente da' ciechi; che si pensa di accendere il sole di mezzogiorno colle tenebre della mezzanotte.

Il Gioberti consuona al Rosmini nel riconoscere la necessità della parola per la riflessione. Differisce però dal medesimo nell' assegnarne la ragione: per dir meglio: il Rosmini ne dà ragione, l' impossibilità di spiegar altrimenti la formazione delle idee astratte: il Gioberti non ne porge nessuna. [2] Imperocchè non sembrami prova quel dire che « il punto indivisibile, « di cui abbiamo discorso di sopra, » (il punto che lega Dio e l' uomo combaciantisi), « *non può esser* « *termine del ripiegamento riflessivo, se non vestendo* « *una forma sensibile*. E siccome non è sensibile per

---

[1]) Introd. II. p. 134.

[2]) Rosmini, N. Saggio, sezione V. p. 2a. c 4. a. 3. Filos. Polit. Vol. I. p. 151-152.

« sè stesso, siccome versa in una mera relazione in-« telligibile, l' unico modo, con cui possa rendersi « sensato, consiste nell' incorporazione mentale [1] di « un segno, cioè della parola » [2]. Ma perchè quel punto, ch' è pure relazione *intelligibile*, che anzi è la *cognizione*, come vedemmo, perchè « non può es-« ser termine del ripiegamento riflessivo, se non ve-« stendo una forma sensibile, se non rendendosi sen-« sato, se non incorporandosi in un segno »? Il Gioberti nol dice. Altri osserverà nondimeno che non solo nol dice ma nemmeno può dirlo nel suo sistema: che perciò è impossibile al Gioberti di provare la necessità della parola. Egli afferma, che « l' uomo « non può meglio nel suo stato attuale riflettere senza « parola, che favellar senza lingua, vedere senz' oc-« chi, e pensare senza cervello. Senza il linguaggio « l' uomo ha ragione; ma non uso di ragione, ha la « riflessione in potenza, non in atto » [3]. Il che dice essere « applicazione speciale di una legge generale « dello spirito. La qual legge si è, che la *riflessione* « *universalmente non si può esercitare, se non medi-* « *ante il concorso del sensibile coll' intelligibile* » [4]. Ora, di quale delle due riflessioni, già distinte da lui, parla il nostro autore? Dell' ontologica: perchè dell' altra confessa che « il sensibile è l' oggetto me-

---

[1]) Incorporazione spirituale.
[2]) Errori 1. p. 201.
[3]) Errori 1. p. 206.
[4]) Ivi p. 200.

« desimo dell' atto riflesso, onde la parola non entra « necessariamente nel suo esercizio, se non in quanto « tal riflessione si connette colla riflessione ontolo- « gica; imperocchè il sensibile per essere pensato « non ha d' uopo di un altro sensibile, che lo vesta « e lo rappresenti » [1]. Io nè ammetto nè ripudio tale ragione: ma l' ammette il Gioberti certamente. Dunque a sola la riflessione ontologica è la parola necessaria. Perchè? perchè « in essa il sensibile non « è somministrato dall' oggetto dell' operazione, il « quale è il solo intelligibile » [2]. Ma codesto è falso: è falso che oggetto dell' ontologica riflessione sia il solo intelligibile, secondo il Gioberti. Non ci ha egli appreso che « la riflessione ontologica, tramezzando « fra le due altre operazioni (intuito e riflessione « psicologica), *abbraccia congiuntamente* il *soggetto* « e l' *oggetto* e li contempla con un atto unico? » [3]; « che nella riflessione ontologica lo spirito si ripiega « sovra di sè in quel *punto* indivisibile, in cui il « soggetto *tocca* l' oggetto, e *abbraccia* quindi l' og- « getto medesimo, come intuito dal soggetto? » [4]. Dunque non è l' intelligibile solo, l' oggetto della riflessione ontologica; ma è il soggetto eziandio, cioè il sensibile, oggetto della psicologica. Ma se questo non ha di bisogno di sensibile, di parola, per es-

---

[1]) Ivi p. 201.
[2]) Ivi.
[3]) Errori I. p. 156.
[4]) Ivi p. 201.

sere ripensato; se non n' ha bisogno l' intelligibile, Dio, intelligibile per *sè stesso*: come n' avrà bisogno il *punto* in che si *congiungono* si *legano* si *toccano* si *combaciano* Dio e l' uomo? Unione di due termini, l' uno intelligibile per sè, l' altro per l' intelligibile, unione ch' è *relazione intelligibile*; perchè avrà d' uopo di *sensibili*, di *segni*, ad esser oggetto di riflessione?

Che se « prima di credere alla parola, bisogna « intenderla » [1]; la parola a nulla servirà se non in quanto sia già in quel *punto*, *unione*, *unità*, ch' è la *cognizione*. E se altronde la *cognizione* dovrà esser *vestita* della parola, per diventar riflessione; la veste dovrà insieme essere il vestito, perchè riflessione si ottenga, cioè cognizione vera, come la chiama il Gioberti. Questa è una di quelle « soluzioni « ed avvertenze » di cui non v' ha « il menomo ve« stigio » in altri sistemi, prima del Giobertiano [2]. Il che niuno vorrà negare.

---

[1]) Ivi, p. 208.
[2]) Errori II p. 314.

CAPITOLO XI.

CONTINUA. LA RIFLESSIONE CREANTE.

In ciascuno de' dieci capitoli precedenti, avrà trovato il lettore non poche dottrine del Gioberti, evidentemente panteistiche. Ripetiamo di passata la nostra protesta che, rispettando le intenzioni, noi non facciamo che discutere il sistema e le parole. L' acutissimo autore delle lezioni filosofiche « Vin« cenzo Gioberti e il Panteismo » [1], fu primo ad avvertire gl' Italiani dell' errore nascosto nelle opere di questo scrittore. Il quale nel quinto Volume del suo Gesuita Moderno si contentò di protestare di non essere panteista: senza però dissipare le ragioni oppostegli. Aggiunse soltanto, che un sistema fondato sulla creazione sostanziale, è assurdo accusarlo di

[1]) Uscite la prima volta nel Filocattolico di Firenze; e ristampate poi in Milano, Perelli e Mariani, 1847.

panteismo [1]: non avvisando, che tutto stà nel modo d' intendere questa sostanziale creazione: il qual modo può essere benissimo panteistico. Intanto finchè il Gioberti non prende a dileguare i dubbi fondatissimi che le sue dottrine fanno nascere; noi riterremo che la sua non è la creazione in senso ragionevole e Cattolico: ma è panteistica sommamente. Noi tenteremo di portare questo giudizio al più alto grado di evidenza.

Bisogna fermar bene nella memoria, che l' intuito, secondo il Gioberti, è di cosa vaga, indeterminata, confusa: ch' è meramente *in potenza*; non è cognizione in proprio senso. Abbiamo recati non pochi suoi testi su ciò. Eccone un breve che tutti gli assomma: « L' atto intuitivo è solo iniziale, po« tenziale e risponde al primo conato della forza « nel suo esplicamento » [2]. Accanto a questa dottrina è d' uopo mettere l' altra fondamentale del Giobertiano sistema, e principale sua arma contro il Rosmini, che l' ordine delle cognizioni e delle realtà, l' ordine logico ed il reale, l' ordine delle idee e delle cose sono *identici*. Rechiamo alcuni passi: « L'or« dine intuitivo della cognizione e l' ordine reale « delle cose, sono identici, come abbiamo già av« vertito più volte » [3]. « L' ammettere fra l' uno e « l' altro una sostanzial differenza conduce di neces-

[1]) Ges. Mod. V. p. 10.
[2]) Errori. II. p. 315.
[3]) Introd. II. p. 218.

« sità allo scetticismo » [1]: « *l' ordine degli esseri* « *reali* è identico a quello delle *cognizioni* » [2]. « L' ordine reale è identico al conoscitivo » [3]. « Egli « è chiaro che i due ordini s' immedesimano in- « sieme » [4]. L' ordine reale s' immedesima al parer « mio con quello delle cognizioni » [5]. « La medesi- « mezza dell' ordine reale e dell' ordine Logico è indu- « bitata » [6]. « Il dizionario del popolo e di tutti gli « uomini abbraccia le cose come idee, e le idee « come cose e presuppone la *medesimezza* dei due « ordini » [7]. Che che sia del dizionario, il Gioberti ritiene per fermo che l' ordine reale sia identico ed uno coll' ordine della cognizione. Altri suoi testi sulla identità delle idee e delle cose recheremo fra poco. Ragioniamo intanto sopra i citati.

Se l' ordine delle cose è identico all' ordine delle cognizioni, ciò che si afferma dell' uno dovrà necessariamente affermarsi dell' altro e reciprocamente. Ogni diversità contraddice alla identità. Ciò posto: nell' intuito Giobertiano non v' ha cognizione vera, ma solo in potenza; non v' ha determinazione, ma perfetta indeterminazione. Questo dunque sarà ezian-

---

1) Errori, II. p. 355.
2) Ivi p. 361.
3) Ivi p. 362.
4) Ivi p. 363.
5) Ivi p. 368.
6) Ivi p. 385.
7) Errori. III. p. 12.

dio de' tre *concreti* della formola in sè: non saranno realmente ed in atto, ma solo in potenza, non determinati, ma indeterminati. La facoltà pertanto, che riduce l' intuito all' atto, e lo determina, cioè la riflessione, sarà quella stessa che riduce in atto e determina que' concreti: la riflessione porrà Dio in atto, l' atto creativo in atto, tutto il creato in atto. Se ciò non si ammette, si contraddice alla dottrina che ordine di cognizione e ordine di realtà sono identici.

Una dottrina singolare del Gioberti sul tempo e spazio spande luce non poca su tale riflessione creatrice. Egli insegna che il tempo e lo spazio s' immedesimano col secondo *membro* della formola, cioè colla creazione; come vedremo in miglior luogo [1]. Ivi perciò non può essere creazione vera ove tempo e spazio non sia, secondo il nostro autore. Ebbene: nell' intuito, insegna egli ripetutamente, che non v' ha nè tempo, nè successione alcuna: « Nella « cognizione intuitiva non v' ha ordine cronologico, « perchè non vi ha tempo; la *successione degli og-* « *getti* e degli atti cogitativi, appartenendo alla co- « gnizione riflessa *solamente* » [2]. Se nell' intuito non v' ha tempo, se il tempo è la creazione attuale; dunque nell' intuito non v' ha attuale creazione. La riflessione a cui *sola* spetta la *successione degli oggetti*, spetterà la creazione.

---

[1]) Introd. III. c. 5. a 2.

[2]) Errori II. 285. Intuito « uno, semplice, indiviso, « continuo, estemporaneo, immanente ». III. 51.

Nè gioverebbe il dire che l'atto creativo è fuori del tempo; come dice S. Tommaso e i Teologi Cattolici: e perciò nell' intuito detto non può esserci tempo. Il Gioberti, che immedesima l' atto creativo col tempo, (sebbene lo chiami estemporaneo ed immanente,) non può servirsi di quella dottrina ch' è contraria alla sua. Per lui ove non è tempo, creazione non può essere. Altronde, se in Dio creante non v' ha tempo; v' ha certo nelle cose create. Ora un intuito di Dio Creatore dovrebbe necessariamente intuire altresì il tempo nel creato. Il Gioberti pone un intuito, ch' è *meramente in potenza*, in cui non v' ha successione: pone che l' ordine reale sia identico al conoscitivo, e nell' intuito perciò sieno ambedue *in potenza* mera, ambedue senza successione. Nell' intuito dunque non v' ha, per la doppia ragione, creazione veruna. Alla riflessione appartiene *l' atto*, il *tempo*, la *successione*: e quindi la creazione.

Qui cade l' osservazione, che già abbiamo fatta altrove, che i tre *membri* della formola si riducono a idee generiche; cioè, secondo questo sistema, a semplici forme, modificazioni dell' animo umano. Questo è l' Ente, questo è l'atto creativo, questo è l'esistente. Imperocchè le idee sono le cose, per il Gioberti. L' idea perciò dell' Ente, della creazione, delle esistenze, sono l' Ente stesso, la creazione, le esistenze stesse. L' animo umano adunque di cui quelle idee sono forme e modi, ha per suo modo e forma l' Ente stesso, la creazione, l'esistenza. L'animo umano è il *Gran Tutto*: in potenza, nello stato intuitivo; in atto, nel riflessivo.

Non dee perciò far meraviglia, s'entra il Gioberti ad insegnarci che la *sintesi dell' Ente coll' esistente*, cioè la creazione, che tante volte chiama *nesso, vincolo, legame creativo*, sia il *pensiero* nostro appunto [1]. Il pensiero è la creazione. Onde va ripetendo il nostro autore che « creare e conoscere sono « sinonimi » [2]; che « creare è pensare » [3]. L'uomo in quanto pensa il vero, ogni vero, in tanto lo crea. Pensa l'Ente? crea l'Ente. Pensa l'atto creativo dell'Ente? crea l'atto creativo dell'Ente. Pensa cose di sorta? ed egli le crea.

E non creda il lettore che qui si parli di creazione in larghissimo senso di produzione qualunque operata dall'uomo. L'idea della creazione propriamente detta è *identica*, in questo sistema, alla creazione stessa divina. Onde l'animo umano che ha quella per modo, forma, di sè: ha questa eziandio per modo suo e forma soggettiva. Egli è veramente il creatore e tutto il creato.

Per ciò il Gioberti fa dell'intuito naturale umano un' operazione *identica* coll'atto creativo: e identica per ciò alla divina natura; ch'è, secondo lo stesso Gioberti, identica a quell'atto. Egli chiama infatti l'intuito « una *riflessione ad extra dell' Ente sopra « di sè*, tanto diversa dall' intelligenza propria di « quell'Ente, quanto l'atto creativo, come estrinsecato

[1]) Introd. III. p. 24.
[2]) Errori II. p. 29.
[3]) Ges. Mod. IV. p. 145.

« e temporaneo, differisce dall' atto immanente »[1]. Ora l'atto creativo come estrinsecato e temporaneo non può essere che « l'atto intrinseco in relazione « col termine estrinseco » e temporaneo: e l'atto immanente, « l'atto intrinseco per sè stesso, come « eterno e necessario »: secondo la dottrina delle varie *parti* dell' atto creativo, che già citammo[2]. Ma i due atti sono un atto solo, l' atto divino creante che « non ha nè passato nè avvenire, è estemporaneo, « ed eterno, immanente, uniforme a sè stesso, im- « mutabile, perchè identico alla divina natura »[3]. Ciò posto, così argomentiamo: l'intuito umano, cioè la riflessione dell' Ente sopra di sè, è tanto diversa dall' Intelligenza di esso Ente, quanto il suo atto creativo, come estrinsecato e temporaneo, differisce dall' atto intrinseco ed immanente. Ma questi due atti non differiscono che *verbis et ratione* e sono identici realmente; perchè identici alla divina natura. Dunque l'intuito umano e l'intelligenza dell' Ente non differiscono che *ratione et verbis*, e sono identici: e come la seconda, così il primo, sono identici alla divina natura.

La quale identità dell' atto conoscitivo umano coll' atto creativo divino non una volta ci è insegnata dal Gioberti. « Lo spirito, come creatura, discende « da Dio a sè, e come pensiero, risale da sè a Dio;

---

[1]) Introd. II. p. 268.

[2]) Errori II, p. 21.

[3]) Ivi.

« e queste due operazioni sono SIMULTANEE, IMMA-« NENTI E S' IMMEDESIMANO MEDIANTE L' AZIONE CREA-« TRICE » [1]. Ecco pertanto: lo spirito è creato da Dio: lo spirito pensa a Dio: queste due operazioni sono simultanee, immanenti, IDENTICHE: perchè l' una e l' altra sono la creazione. Ma dov' è *identità* di operazioni, ivi è identità di natura: secondo l' assioma « actio sequitur naturam ». Dio dunque è l' intuente e l' intuito; il creante e il creato; il creatore e la creatura. Dio e l' uomo e il mondo sono una natura identica sola.

Quindi aggiugne il nostro autore che « nell' in-« tuito l' oggetto della cognizione, non si differenzia « in nessun modo dalla cognizione stessa; onde i « DUE ORDINI SONO IDENTICI NUMERICAMENTE E SPECIFI-« CAMENTE » [2]. Nello stato intuitivo l' OGGETTO, cioè l' Idea, NON SI DIFFERENZIA IN NESSUN MODO DALLA COGNIZIONE, cioè dall' atto del soggetto conoscente. I due ordini, del conosciuto e del conoscente, dell' intuito e dell' intuente, del reale e dell' ideale, delle idee e delle cose « *sono identici numericamente e* « *specificamente* ». Compongono un solo tutto, che tocca poi alla riflessione distinguere e determinare, creando, le cose, le quali così determinate non sono più *numericamente* identiche a ciò ch' erano nello stato intuitivo, ma sono bensì identiche « speci-

---

[1]) Introd. II. p. 412.
[2]) Errori II. p. 369.

« ficamente » [1]. Dio e il creato sono identici di numero e di specie nell' intuito: la riflessione distingue, separa questo da quello: e divengono non più di numero ma soltanto *identici di specie.* Dio e il creato una sola specie!

Ad ogni modo, chi intenderà e crederà tali cose crederà anche senza difficoltà che « l' atto conosci- « tivo dell' intuito non si può separare dall' atto « creativo, e importa *con esso una sintesi immediata « e diretta dell' azione col suo termine* » [2]: appunto perchè sono identici. Crederà che « benchè l' atto « apprensivo dell' Idea, sia proprio dello spirito, « come causa seconda, non ne segue però ch' esso « non appartenga per un altro rispetto alla Causa « prima » [3]. Sempre perchè sono identici. Crederà che « *la sintesi cogitativa* » (la sintesi del pensiero creante), benchè causata secondariamente dall' uomo « *è opera dell' attività creatrice*, che quasi stella ri-

---

[1]) Ivi. « Se voi considerate l' ordine, conoscitivo, in « quanto si *gemina* nella riflessione, esso è *identico spe- « cificamente* coll' ordine reale, (dell' intuito) benchè non « lo sia numericamente ».

[2]) Errori I. p. 266.

[3]) Errori III. p. 21. Due linee prima diceva: « Se l' atto « che *afferra* l' idea dell' Ente, non è proprio dell' intuito, « a cui potrà appartenere? A Dio forse? Ma in tal caso « l' intuito umano sarebbe Dio, e voi vi chiarireste pan- « teista, nè più nè meno di Amedeo Fichte ». Nè più nè meno di Fichte è panteista chi immedesima l' operazione dell' uomo con quella di Dio.

« traente a sè i suoi raggi, e sole ripigliante i pro-« pri fulgori, ritorce verso sè stessa, creandolo, l'in-« tuito delle sue fatture »[1]: cioè la sintesi cogitativa, il pensiero, ch'è la sintesi dell'Ente coll'esistente[2], l'intuito, è tutto insieme operazione umana e divina; e nessuno ignora che identità di operazione suppone identità di natura.

E il Gioberti infatti viene apertamente a significarci, che il creatore e il creato sono una natura identica. L'abbiamo udito già parlarci di *una* realtà sola nella formola. Egli conferma tale sentenza nominando « il concreto sostanziale della prima for-« mola e l'ordine che corre tra le varie sue parti »[3]. L'ente che crea le esistenze è un *concreto una sostanza* sola, di cui i tre membri, Dio, l'atto creante, le cose create sono le *varie parti*. Questo *concreto* è « necessario, assoluto, immutabile »[4].

L'unico concreto, composto di Dio e del creato, è altresì chiamato dal Gioberti « unico principio ». Quindi afferma che l'esistente « *si collega e con-« fluisce coll'Ente in un principio unico*, fonte di « tutto il reale e di tutto lo scibile »[5]. Ora i principii, secondo il nostro autore, sono *concreti*, cioè

---

[1]) Introd. III. p. 25.

[2]) Ivi p. 24. Falso perciò che « l'atto conoscitivo del « vero non è il vero stesso ». Errori, II. p. 175.

[3]) Errori II. p. 367.

[4]) Ivi.

[5]) Errori II. p. 139.

sussistenza, realtà [1]. L'esistente adunque, cioè il creato, si collega e *confluisce in un concreto unico*, in una sussistenza unica, in una realtà unica coll'Ente: e questa unica sostanza è fonte di tutto il reale e di tutto lo scibile. Questa è « la dualità *immista* « dell'Ente e dell'esistente, e il loro legame scam« bievole » [2].

Prima che ci rifacciamo a vedere la riflessione che svolga questa *immistione* del mondo e di Dio in unica sostanza, e ne cavi tutte le idee e le cose, giova fermar bene i caratteri divini di tale unico concreto e sostanza. Il Gioberti la chiama « materia « eterna dell'intuito » [3]: dice che l'ordine delle varie parti del concreto sostanziale, ch'è la formola, è « necessario, assoluto, immutabile » [4]. Dio, creazione, creato, sono *materia eterna, necessaria, assoluta, immutabile*; parti di un solo concreto sostanziale. « L'ordine delle cognizioni si rappresenta « allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto » [5]. L'ordine delle cose è identico a quello delle cognizioni. Dunque l'ordine eziandio delle cose è obbiettivo, necessario, assoluto.

---

[1]) Ivi p. 128. « I principii del sapere non possono « avere un valore assoluto e apodittico; se non sono ob« biettivi e quindi concreti ».

[2]) Ivi p. 139.

[3]) Ivi p. 175.

[4]) Ivi p. 367.

[5]) Ivi p. 366.

Quindi si chiarisce, perchè il Gioberti parli spessissimo dell'*oggetto assoluto* dell'intuito, in singolare: senza distinguere i *tre concreti membri* della formola [1]; e dica che « l'intuito somministra alla ri- « flessione tutti gli elementi del necessario e del- « l'assoluto; ma glieli dà quali li contiene in sè « stesso, cioè confusi e coi soli primi lineamenti « della distinzione loro » [2]: che l'idea prima è « assoluta » [3]; che « il primo scibile è la prima « cosa... assoluta » [4]. Questa prima idea, prima cosa assoluta è la formola, primo scibile, secondo il Gioberti. La creazione dunque è assoluta: ed assoluta chiama egli la formola [5]: e la creazione « pro- « duzione assoluta » [6]: e il nesso dell'Ente coll'esistente « nesso apodittico » [7]: e parla spesso delle « relazioni apodittiche dell'Ente coll'esistente » [8]. Ora ciò che è assoluto, è unico, è Dio. « Il vero

---

[1]) Ivi p. 181. « L'intuito non ha alcuna autorità se « si sequestra dall'*oggetto assoluto* che gli è presente » (in nota). Così III. 61. « la realtà assoluta presente allo « spirito ».

[2]) Errori I. p. 163.

[3]) Ivi p. 250.

[4]) Ivi p. 290.

[5]) Errori II. p. 109.

[6]) Introd. III. p. 381.

[7]) Errori I. p. 187. II. 109.

[8]) Errori I. p. 253.

« assoluto dee essere uno e identico compitamente » [1]. « L'assoluto esclude affatto il moltiplice » [2]. Il vero poi *apodittico*, è il vero assoluto, cioè, di cui il contrario non è possibile a Dio: « poichè, se Iddio « potè alterare ab eterno il vero assoluto, avrebbe « potuto del pari annientar sè stesso, ed essere e « non essere nello stesso tempo » [3]. Ondechè abbiamo questo argomento: la creazione è nesso, relazione apodittica, necessaria, assoluta: di ciò ch' è apodittico, necessario, assoluto, non è possibile a Dio il contrario, ab eterno. Tale dunque è la creazione: il contrario di essa cioè il non creare, non fu possibile a Dio *ab eterno*. Lo stesso si ricava dalla dottrina seguente: « La relazione fra la mera possi« bilità e la realtà assoluta è tanto necessaria quanto « quella che corre fra l' effetto e la causa, fra il « mondo e Dio » [4]. Ma la relazione fra la possibilità e la realtà assoluta è tanto necessaria che è d' identità, secondo il Gioberti stesso [5]. Dunque la relazione fra il mondo e Dio è tanto necessaria che

---

[1]) Introd. II. p. 265. Aggiugne « nel giro degli ele« menti che appartengono alla sua natura ». Il giro degli elementi di Dio!

[2]) Ivi p. 270. « giacchè dar non si possono molti « assoluti ». Del Buono p. 51.

[3]) Introd. II. p. 335-336. 340.

[4]) Errori I. p. 296.

[5]) « Il voler sequestrare il possibile dal reale assoluto « è un volerlo segregare da sè medesimo ». Errori III. p. 63.

l' uno e l' altro sono identici: e Dio certamente non potè ab eterno operar il contrario, come non può annullare sè stesso.

Intanto riduca il lettore alla mente quelle parole del Gioberti, che altrove citammo, dove riconosceva che una creazione necessaria e fatale mena al panteismo. Eccone due altre al sig. Palmieri già nominato: « Se la creazione fosse necessaria, la formola si dovrebbe così esprimere: *l'ente crea l'ente*; « il che ripugna... Se Dio non fosse libero nel creare « egli sarebbe assolutamente necessitato, e l'effetto « di tale necessità non potrebbe mai essere contin- « gente. Coloro che fanno la creazione necessaria, « o suppongono che la sostanza creata sia identica « numericamente all' increata o no. Ma nel primo « caso non v' ha più creazione; nel secondo non « v' ha necessità; giacchè due necessarii due as- « soluti ripugnano » [1]. Così il Gioberti Cattolico confuta il Gioberti filosofo. Il quale però tropp' altre volte, oltre le accennate, scappuccia nel panteismo: in cui solo, detto da lui « la massima delle con- « traddizioni », trovano concordia le sue innumerevoli. Se il *concreto sostanziale* è unico nella formola, già si vede, che « TUTTI GLI ORDINI DELLE COSE « NE FANNO SOSTANZIALMENTE UN SOLO, ED ESPRIMONO « I DIVERSI ASPETTI DELLA MEDESIMA REALTÀ [2] ». Dio,

---

[1]) *Scienza e fede*, l. c.
[2]) Errori II. p. 50.

il creato, lo spirito, la materia, tutto tutto è una MEDESIMA REALTÀ, UN ORDINE SOLO DI COSE; di cui quelle sono le parti, gli aspetti. Quindi la formola « abbraccia la concretezza e realtà universale (unica) « ne' loro due ordini della Causa e degli effetti, « del necessario e del contingente, dell' Ente e delle « esistenze, collegati fra loro col *vincolo egualmente* « *reale e concreto* dell'atto creativo » [1]. Qui si pare ad evidenza perchè il Gioberti chiami sempre la creazione vincolo, nesso, anello, legame. Anch' essa non è che una *parte*, *un aspetto* della realtà universale unica. L' atto creativo collega in questa, cioè *unifica* i due ordini CHE SONO SOSTANZIALMENTE UN SOLO, del necessario e del contingente, del creatore e delle creature, di Dio e del mondo. « La formola « è dunque l' UNIVERSALE REALTÀ, come scibile, e « l' UNIVERSALE REALTÀ è la formola, come reale » [2]. *Unica realtà* divisa in due ordini, ed avente molteplici aspetti, del creato e dell'increato, dello scibile e del reale, vincolati assieme dall' atto creativo, ch' è « semplicemente un' attinenza, un nesso, una « copula degli altri due termini; laddove questi « esprimono una verità sostanziale » [3]: non è una « sostanza spirituale o sensata, ma un *modo* imma-

---

[1]) Ivi p. 108-109.

[2]) Ivi p. 109.

[3]) Introd. II. p. 191. Errori III. p. 56; *semplice attinenza*.

« nente e semplicissimo » [1]: un *modo* dell' unica realtà. Ma come poi il Gioberti rimprovera poco dopo alla « dottrina di tutti i panteisti antichi e « moderni, da Laotsè e da Viasa fino al Lammenais « ed al Krause » di fare che « fra il creatore e la « creatura non v' ha divario di sostanza, ma solo « di *modo* di essere? » [2]. Potevano i panteisti immaginare frasi più acconce per esprimere le loro dottrine, che le usate da lui ad esprimere la sua?

Il Gioberti nomina « l' Uno reale », che « piglia « agli occhi nostri l' aspetto del moltiplice », ed è « l' essenza dell' Ente » [3]. Ecco l' unica realtà, l' unica sostanza da' molti aspetti. Dice che: « La re« altà è l' essere increato e intelligibile, e la scienza « è l' intelligenza di questo essere » [4]: ora l' essere intelligibile è Dio, come vedemmo. Dunque Dio è l' unica realtà. Dice che « il concetto del reale... è « un vero reale in sè stesso, e s' *immedesima colla* « *realtà assoluta* » [5]: ed altrove, che « il reale è « un concetto » [6]: onde il reale in genere « s' im-

---

[1]) Introd. II. p. 192. Secondo la dottrina cattolica l' atto creativo è la sostanza divina: come vedemmo. Anche il Gioberti lo disse identico alla *divina natura*. Ora è un *modo semplicemente*. Un modo di Dio legato col mondo!

[2]) Errori II. p. 136.

[3]) Introd. II. p. 242.

[4]) Errori I. p. 113.

[5]) Errori II. p. 412.

[6]) Errori III. p. 25-26.

« medesima colla realtà assoluta ». Dice che « le « tre nozioni del necessario, del possibile e dell' e« sistente sono il perno della metafisica, e ci rap« presentano, come TRE ASPETTI E DIPENDENZE DI UNA « SOLA IDEA primitiva e assoluta, cioè dell' idea del« l' Ente » [1]. Il necessario, cioè Dio; l' esistente, cioè il mondo, sono *aspetti* dell' unico Ente reale.

La sussistenza « è sinonima di realtà ». « La « sussistenza importa in ogni caso l' idea di so« stanza » [2]. Quello perciò che della sussistenza o sostanza si afferma, dev' essere della realtà affermato. Sapete voi cosa sia la sussistenza, secondo il Gioberti? Le idee, l' intelligibile. « I sensisti errano di « gran lunga, quando affermano che la realtà con« siste nelle cose individue, e non nelle idee gene« rali » [3]. Ora le idee generali sono, secondo il nostro filosofo, Dio stesso. Le idee generali sono « obbiettività eterna e assoluta » [4]; tutte le idee sono « necessarie, assolute, eterne, » [5]: « la menoma « idea obbiettivamente è Dio » [6]: « ogni idea è per « sè stessa universale, necessaria, assoluta, immuta« bile, estemporanea ed essenzialmente intelligibile, « proprietà divine e incomunicabili a ogni cosa

---

[1]) Introd. II. p. 459.
[2]) Errori III. p. 41.
[3]) Introd. II. p. 452.
[4]) Errori II. p. 119.
[5]) Bello p. 34.
[6]) Errori II. p. 379.

« creata » [1]. Se dunque le idee sono la sussistenza e la sostanza e realtà delle cose create: e le idee sono Dio: Dio è la *sussistenza* la *sostanza* la *realtà unica* in ogni cosa. Per questa ragione, la sostanza intima o forza delle cose create « è schiettamente « intelligibile » [2]: e Dio è l' intelligibile.

Il Gioberti paragona l'intelligibile, l' Idea, l' Ente, alla luce [3]: e lo chiama assai volte il sole degli spiriti. Anche per tale rispetto egli inculca la medesimezza della realtà finita ed infinita, del soggetto e dell' oggetto, nell' unico Ente. « La *luce intellet-* « *tuale*, appunto perchè è *intellettuale* e *luce*, ap- « partiene *indivisamente* all' ordine delle cognizioni « e a quello delle cose, nè può essere nel primo « una natura e una maniera di essere diversa da « quella che ha nel secondo. Essa *luce* si appella, « rispetto alle cose, e intellettuale si nomina, ri- « guardo alle idee; ma congiungendo insieme questi « due vocaboli per esprimere *una semplicissima unità*, « si dà ad intendere che *i due ordini ad un solo* « *riduconsi*... Se dunque la luce intellettuale nell' or- « dine delle cose abbisogna di un termine *a quo*, « cioè di un oggetto sussistente, donde nasca, e di

---

[1]) Buono p. 51.

[2]) Introd. II. p. 211-212. ecc.

[3]) Errori III. p. 19. « L' Ente assoluto, essendo, come « ideale, paragonabile alla luce, si può, come reale, com- « parare al sole ecc. » Cf. p. 50.

« un termine *ad quem*, vale a dire di un soggetto « reale, a cui si riferisca, egli è d' uopo *che sus-* « *sista nell' uno e nell' altro* » [1]. Dio, la luce intellettuale, è *indivisamente* nelle idee e nelle cose; *in una semplicissima unità:* di modo che i *due ordini formano un solo.* Egli, in tale unità, sussiste nell' oggetto, e sussiste insieme nel soggetto: e così gli identifica ed unizza nell' uno reale.

La sussistenza, in semplicissima unità, di Dio e delle cose, ci fa strada a intendere il singolare modo di spiegazione che dà il Gioberti alla creazione. Secondo lui « L' esistente *trae dall' Ente*, onde pro- « cede, tutta la realtà, e sussistenza, di cui è pri- « vilegiato... Iddio è la somma realtà in sè stessa, « cioè la realtà necessaria, e *la fonte* di quella « realtà finita e contingente, che si rinviene nelle « creature » [2]. Essendo la realtà universale, unica; le esistenze la *traggono* dall' Ente come da *fonte*, e la stessa realtà luce, sussiste in questo e in quelle: la realtà di Dio passa nelle cose create: e il Gioberti afferma chiaramente, che « la intelligibilità « propria dell' Ente... TRAPASSA coll' azione creatrice « NELLE COSE CREATE, e si riflette nello spirito del- « l' uomo in virtù della stessa operazione, che gli « dà l' Essere, l' intelligenza, e la vita » [3]. « Voi

---

[1]) Ivi p. 53.

[2]) Introd. II. p. 202.

[3]) Errori II. p. 126.

« sapete » (osserva giustamente l' Antore delle sei lezioni sovraccitate) « Voi sapete, l' intelligibilità « propria di Dio è Dio stesso, come insegna il Sig. « Gioberti, e questa intelligibilità che trapassa è « dichiarata da lui *numericamente* identica in Dio « e nelle creature. Dunque, secondo la sna dottrina, « Iddio coll' azione creatrice *trapassa* nelle cose « create od è per questo che egli insegnava prima « che l' oggetto universale ed immediato del sapere « in tutte le scienze è Dio stesso... La qual maniera « di spiegare la creazione è a dir vera a lui co- « modissima. L' intelligibilità di Dio *trapassa* nelle « creature; per ciò anche queste divengono intelli- « gibili, perchè esse hanno in sè l' intelligibilità « stessa di Dio in esse *trapassata*. Ma perchè l' or- « dine degli intelligibili è identico perfettamente « all' ordine delle realtà, conviene che trapassando « l' intelligibilità di Dio nelle creature vi passi anche « l' essere reale, e così acquistino in virtù della « stessa operazione *l' essere*, l' intelligenza, e *la vita*. « Le creature adunque, che sono ad un tempo cose « ed idee, acquistano ad un tempo e collo stesso « atto creativo l' esser cose e l' esser idee, trapas- « sando in esse Iddio che è cosa ad un tempo ed « idea » [1]. Niun dubbio perciò che l' Ente, come intelligibile « è il mezzo per cui..... il soggetto « coll' oggetto si raccozza [2] »: che « l' Intelligibile

---

[1]) Vinc. Gioberti e il Panteismo. Milano, p. 82-83.

[2]) Introd. II. p. 380.

« rischiara appunto i sensibili perchè li produce » [1]: e che « l' Ente produce le esistenze, illustrandole, « e che l' intelligibilità di esse s' immedesima colla « loro produzione » [2]: appunto perchè è lo stesso Ente che *trapassa* colla propria natura essenzialmente intelligibile, nelle cose: e così tutti gli ordini, del necessario e del contingente, SONO SOSTANZIALMENTE UN SOLO, L' UNO REALE.

Queste cose ci spiegano chiaramente, come la creazione *formi*, secondo il nostro autore, « *il pas-* « *saggio* dall' Ente all' esistente » [3]: come l' Ente creante « estrinsechi in MODO FINITO colle sue opere la PROPRIA ESSENZA INFINITA » [4]; « ESPLICHI IL SUO ETERNO « VALORE di fuori e nel tempo » [5]; le cose create siano perciò l' essenza stessa divina, *l' eterno valore* sussistente in modo finito nel tempo e nello spazio; Dio increato che passa a creato: come « il contin- « gente è ciò che partecipa dell' intelligibile » [6]; cioè di Dio: come « l' Ente è l' intelligibilità ed « evidenza intrinseca delle cose » [7]; e la sussistenza è l' intelligibilità, come fu detto: s' intende come « l' atto creativo, ch' è la divina natura, il passag-

---

[1]) Introd. II. p. 462.
[2]) Ivi p. 463.
[3]) Ivi p. 203.
[4]) Introd. II. p. 108.
[5]) Ivi p. 204.
[6]) Ivi p. 208.
[7]) Ivi.

« gio dall' Ente all' esistente partecipa della natura « di entrambi » [1]; cioè sia insieme Dio e creatura, Ente ed esistente: come l' Ente « *comunica* all' esi-« stente quella intelligibilità relativa, che a rigore NON « SI DISTINGUE DALL' ASSOLUTA, giacchè NON SI DISTIN-« GUE SPECIFICAMENTE NÈ NUMERICAMENTE DA ESSA » [2]: e perciò la stessa numerica intelligibilità, cioè sussistenza e natura e realtà, è nell' Ente e nell' esistente. In questo senso solamente « il reale non è « unico e incomunicabile assolutamente come l'ideale, « ma doppio; l' uno è il reale o concreto assoluto, « l' Ente, l' altro è il reale o concreto relativo, l' e-« sistente. Il loro nesso è la creazione » [3]; è lo stesso reale che dall' Ente si *comunica* e *trapassa* nell' esistente, e così *doppio* diventa; e si legano per quel *modo nesso*, che si chiama creazione: s' intende come l' esistenza non sia che la partecipazione finita di esso Ente [4]; Dio finito: s' intende ancora quella sentenza che « le idee generali abbracciano « tutta la formola » [5]: e « il generale, considerato « in sè medesimo e nella sua radice, è l' Ente ne-« cessario, infinito, universale, reale in sommo grado,

---

[1]) Ivi p. 203.

[2]) Errori I. p. 342.

[3]) Ivi.

[4]) Introd. II. p. 215.

[5]) Errori II p. 120. Altrove dice che appartengono « al termine intermedio della formola » I. p. 340. Queste contradizioni si conciliano sempre nell' *Uno reale.*

« intelligente, intelligibile, creatore » [1]: onde Dio è l' Ente, Dio è l' atto creativo, Dio è il creato; perchè le idee generali sono la sussistenza unica: come « l' unità dell' Ente si *travasa* nella formola ide- « ale » [2]: come l' idea di esistente, e quindi l' esistente stesso (essendo idee e cose per il Gioberti, identiche) « è una negazione o limitazione dell' Idea « di Ente » [3]: cioè, Dio limitato, circoscritto, e fatto contingente.

Tale passaggio di Dio, da necessario a contingente, da infinito a finito, da increato a creato, è precisamente il concetto della creazione Giobertiana. Per non lasciare luogo a dubbi, tocchiamo brevemente la sua dottrina snlle idee. Come l' ordine della cognizione è immedesimato da lui con quello della realtà, così le idee con le cose e le cose con le idee. L' idea « è obbiettivamente la cosa cono- « sciuta » [4]. Le idee non si distinguono « dall' og- « getto concreto e reale » [5]. « Ogni cosa è un con- « cetto, e ogni concetto è una cosa » [6]. Benchè poco dopo riconosca che idea cosa è assurdo [7]. Dall' altra

---

[1]) Introd. II. p. 214.

[2]) Ap. Tommaseo St. Crit. p. I. p. 171.

[3]) Introd. III. p. 421.

[4]) Errori I. p. 69.

[5]) Errori II. p. 89.

[6]) Introd. II. p. 155.

[7]) Ivi p. 168. « Se adunque il concetto del reale non « fa parte dell' elemento intellettivo, ma della cosa, ne

parte, abbiamo veduto che le idee, ogni menoma idea è Dio. Ondechè si ha questo argomento: ogni cosa è idea; ogni idea è Dio; dunque ogni cosa è Dio. Ma come Dio diventa ogni cosa? attuando le idee, cioè sè stesso, coll' atto creativo: « L' Intel- « ligibile, come causa prima, riduce all' atto le « intellezioni sue proprie » [1]; che sono la sua essenza [2]. L' atto creativo « individualizza l' idea ge- « nerale, » cioè Dio, [3]. L' esistenza è idea generica, generalissima, come vedemmo: e come tale è Dio. Ora « l' individualità contingente è l' esistenza, che « non essendo, nè potendo essere infinita » (nella sua esterna attuazione), « *concentra la sua realtà in un* « *punto determinato* » [4]: Dio che si concentra in un punto. Perciò « la *radice dell' individuamento* non « è subbiettiva ma *obbiettiva*, non umana, ma *di-* « *vina*, e non viene conosciuta dall'uomo, se non « in quanto egli *la vede effettuata nella creazione* » [5]. La *radice* di ogni individualità è *divina*, è *Dio*: e il Gioberti chiama Dio « radice logica del creato » [6]:

« segue che il concetto del reale e il reale sono tutt'uno; « il che è impossibile a pensare ». Il lettore si ricorda che il Gioberti ci disse addietro che « il reale è un con- « cetto ».

1) Ivi p. 208.
2) Ivi p. 219.
3) Ivi p. 214.
4) Ivi.
5) Ivi p. 215.
6) Ivi p. 154.

« radice delle idee » e quindi delle cose idee: « ra-« dice prima di ogni obbiettività » [1]: « la radice di « ogni positività nel doppio ordine dell' effettivo e « dello scibile » [2]: nella quale si *fonda* ogni cosa [3]: La creazione è l' EFFETTUAMENTO di questa RADICE Dio. Ogni individualità contingente è la RADICE DIO EFFETTUATA. Questo Dio RADICE *attua* i tipi eterni delle cose, cioè sè stesso, colla creazione. [4] « L' as-« soluto causante e creatore concretizza e individua-« lizza il concetto generico; nel che consiste l' atto « della creazione. La creazione non è altro che L' IN-« DIVIDUAZIONE DI UN' IDEA GENERALE, e quindi il PASSAG-« GIO DAL CONCRETO ASSOLUTO AL RELATIVO, mediante « il momento intermedio delle idee generali » [5]. Che è che passa? L' idea generale, Dio: da concreto assoluto si crea concreto relativo: ecco la creazione. Perciò « la storia è l' individuazione temporaria e « successiva delle idee eterne » [6] cioè di Dio. « L' En-« te crea i concreti contingenti, individuando in essi « una parte delle sue idee » [7]: una parte della sua essenza. « Le idee generali ci sono rivelate congiun-« tamente ai concreti in cui s' individuano, e all' atto

---

1) Errori I. p. 45.
2) Errori II. p. 159.
3) Errori III. p. 311.
4) Errori I. p. 174.
5) Ivi p. 340.
6) Errori II. p. 101.
7) Ivi p. 116.

« creativo, donde nasce la loro individuazione »[1]. L' Ente « individuando le idee eterne, conferisce « loro la realtà e l' esistenza »[2]. In ciò consiste il *passaggio* di Dio dall' Ente all' esistente, dall' assoluto al relativo, dall' increato al creato, nell' Uno reale. Il qual passaggio, o creazione, di Dio allo stato di cosa, non si guarda il Gioberti di rappresentarci sotto imagine eminentemente panteistica. Il principio e il fine delle cose « sono riposti nella « formola ideale, che *quasi turbine* o *vortice rapisce* « *sè stessa in giro, e ivi termina ove incomincia*, CIR- « COLANDO COLLA PROIEZIONE SUCCESSIVA DEI PENSIERI « E DEI FENOMENI IL CENTRO IMMOTO DELL' ENTE INTEL- « LIGIBILE ED ETERNO »[3]. Dio *projetta* da sè, dalla sua sostanza, i pensieri e i fenomeni creati; egli unica sostanza in tutto. Come poi si *circoli* cioè si *muova* il centro *immoto* di codesto Ente turbine e vortice, immagini il lettore. Fatto sta che « il mezzo « indiviso è l' Ente, che contiene potenzialmente, e « per virtù creativa UN CIRCOLO INFINITO: la CIRCON- « FERENZA che si PROIETTA da questo punto, e si va « successivamente *esplicando*, È L' ESISTENTE che nella « sua sostanziale attuazione è *finito* e *relativo*, ma « *infinito* e *assoluto*, per ciò che spetta alla potenza « racchiusa nel PUNTO CENTRALE DELL' ENTE »[4]. Dio

---

[1]) Errori II. p. 120.
[2]) Ivi p. 132. ecc. ecc. ecc.
[3]) Primato II. p. 39.
[4]) Introd. III. p. 22.

dunque è il centro; da questo SI VA ESPLICANDO L'ESISTENTE, ch'è la circonferenza. Gli è chiaro perciò che nella sua attuazione è finito bensì: ma infinito e assoluto in quanto si *racchiude* nell' Ente. È la stessa natura, la stessa essenza (perchè circonferenza e centro sono della stessa natura in un circolo dato): infinita in Dio, finita nel creato: potenza in quello, atto in questo: « L' idea assoluta, (Dio) che si « ESTRINSECA FINITAMENTE, mediante l' energia feconda « dell' atto creativo » [1]. Così « l' Ente è la cima e « il mezzo dell' universo » [2]: il centro e la circonferenza: e lo spirito umano « EMERGE dall' azione « creatrice » [3], ch' è la divina natura: « ESCE dal- « l' Ente, non in quanto esso è CHIUSO IN SÈ STESSO, « ma in quanto ERUMPE nell' atto creativo » [4]: e da tale ERUZIONE di Dio ESCE lo spirito « e le altre « cose create »: e « l' intuito.... RAMPOLLA, come « la SOSTANZA stessa dell' animo umano, dalla virtù « creatrice » ch' è Dio [5]. Come il rampollo dall' albero, come l' acqua dal fonte, RAMPOLLA ed ESCE il creato dalla stessa sostanza di Dio; che si schiude

---

[1]) Ges. Mod. IV. p. 9. L'atto creativo è « nesso della « realtà universale (unica) *base* del sincero realismo ». p. 321.

[2]) Introd. II. p. 194.

[3]) Ivi p. 205.

[4]) Ivi, ed Errori III. p. 35.

[5]) Errori III. p. 20.

ed ERUMPE « nella sua ESTERNA ATTUAZIONE FINITA E « CREATRICE » [1].

Ma come succede il passaggio dell' Ente all' esistente? Siamo di nuovo all' opera della riflessione. Nell' intuito, si disse, non vi ha cognizione, ma *potenza* di cognizione: e quindi *potenza* di creazione e di cose: essendo i due ordini *identici*. La riflessione *attua* l' intuito, *attua* la creazione. Il testo seguente toglie ogni dubbio: la formola ideale *importa* « il passaggio dall' intuito alla riflessione, dal« l' uno al moltiplice, dall' infinito al finito, dal con« creto all' astratto, e dalla individualità assoluta « alla generalità » [2]. La formola esprime tutti insieme questi *passaggi*. Cos' è la formola? La proposizione « L' Ente crea l' esistenze ». Dunque la creazione è lo stesso che il *passaggio* dall' intuito alla riflessione. E passare dall' intuito alla riflessione è lo stesso che passare dall' uno al moltiplice, dall' infinito al finito, dal concreto all' astratto, dalla individualità assoluta alla generalità. Ente, intuito, uno, infinito, concreto, individualità assoluta sono un medesimo: come un medesimo sono, esistenze, riflessione, moltiplice, finito, astratto, generalità. Ma chi è che passa dall' intuito alla riflessione se non il soggetto pensante? e come può passare se non da uno stato

---

[1]) Introd. II. p. 204.

[2]) Errori II. p. 341. « che cos' è l' azione creatrice, « se non il passaggio dalla potenza all' atto? » p. 392.

anteriore, ad altro che vien dopo? È dunque l'uomo il gran tutto, che passando dall'intuito alla riflessione produce e crea con sè e di sè e in sè il finito, il moltiplice, l'astratto, la generalità: e così è veramente « il Dio della natura » come lo chiama talora il Gioberti.

Qui si fa evidente il senso in che il nostro filosofo adopera il vocabolo esistenza. Nota che il vocabolo « *esistere* suona *apparire, uscir fuori, emer-* « *gere, mostrarsi*, e si usa a significare la *manife-* « *stazione*, o sia *l'esplicazione* di una cosa, che « prima era come *occulta*, *avviluppata*, *implicata* « in un'altra, e che *uscendone* si rende visibile di « fuori » [1]. Sebbene la severa etimologia della voce sia tale, non può essere ignoto al Gioberti, che tutti i Filosofi e Teologi Cattolici hanno preso per lo più quel vocabolo in senso eziandio di sussistere in sè: e perciò applicatolo anche a Dio [2]. Ad ogni modo, il Gioberti definisce l'esistenza « una sostanza « che trovasi *potenzialmente* in un'altra, e che in « virtù di questa *trapassa* allo stato attuale, e co- « mincia a reggersi da sè stessa » [3]: ed aggiunge « che la particella *ex* indica nel senso proprio e

---

[1]) Introd. II. p. 182. e cita il Forcellini.

[2]) Deus est « existens justitia ». S. Anselmo, Monolog. c. 16. « Deus certissime *existit*... summe omnium *existit* ». c. 27. Venet. 1744.

[3]) Ivi p. 184.

« materiale un *moto* dal didentro al di fuori » [1]: onde « possiam dire che l'esistenza è la realtà pro« pria di una sostanza attuale prodotta da una so« stanza distinta, che la *contiene potenzialmente*, in « quanto è atta a produrla » [2]. L'esistenza è dunque *occulta, avviluppata, implicata, contenuta potenzialmente*, cioè in istato di potenza, in Dio. Siccome ciò ch'è *contenuto* in Dio è Dio; quindi è Dio che dalla *potenza* passa all'atto, e la sua intelligibilità e realtà *trapassa* allo stato di creata: l'infinito passa ad essere finito, *movendosi dal didentro al di fuori*: l'uno si fa moltiplice; il concreto, astratto; il necessario, contingente. Passaggi tutti che sono lo stesso che il passaggio dell'uomo pensante dall'intuito alla riflessione, espressi dalla formola. Le quali cose meglio si spiegano da ciò che dice il nostro autore sulla potenza: « La potenza, essendo un *atto incoato*, « importa la sussistenza, giacchè ogni atto è con« creto e quindi sussistente... l'atto incoato, costitu« tivo della potenza, è la stessa *sostanza* della forza « a cui appartiene, e quindi s'immedesima colla sua « realtà e concretezza » [3]. L'esistenza è *contenuta* in Dio, come in *atto incoato*, ch'è tuttavia la realtà

---

[1]) Ivi.

[2]) Ivi p. 185.

[3]) Errori III. p. 15. « una potenza, che non sia reale, « come potenza, non potrà mai realmente attuarsi ». II. p. 392.

di Dio. L' atto secondo di lui è l' esistenza effettuata. E non solo v' ha in Dio *potenze* che s' attuano ed attuate, ma v' ha eziandio *potenze non attuate* e che non si attueranno giammai [1]. Dio non sarà mai Dio compiutamente.

Adesso siamo idonei a comprendere perfettamente la definizione dell' Ente del Gioberti. « L' Ente è « astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo, ma *sotto vari* « *rispetti*, e in *modo* diverso dalle creature, perchè « possiede bensì *l' elemento positivo* contenuto in « ciascuna di queste nozioni, ma non l' elemento « negativo, che l' accompagna » [2]. Avvertimmo già che questa si volta nell' altra « l' Ente è oggettivo « e soggettivo; creatore e creatura ». L' Ente si distingue dalle creature in quanto possiede quelle

---

[1]) « L' atto creativo, costituendo Iddio causa prima di « ogni potenza ed azione creata, viene a *comprendere in* « *sè stesso* tutte le azioni e potenze dell' arbitrio umano; « e quindi anco i condizionati; giacchè questi non sono « altro che potenze non attuate, e che mai non si attueranno ». Ges. Mod. I. p. CCCLVI. Che in Dio non sia potenza passiva, V. S. Thom. Cont. Gent. lib. I. c. 16. Summa, p. I. q. III. a. 1. 2. Anche il Gioberti riconosce talora che Dio « è atto puro, senza nulla di passivo e di « potenziale ». Ges. Mod. II. p. 83.

[2]) Introd. II. p. 175-176. « il solo positivo conoscibile « dall' uomo, *si contiene fontalmente nell' Idea divina* (Dio) « e deriva da essa ». III. p. 421. Nulla di positivo, cioè di sostanza, altro che Dio.

doti in *modo* diverso da esse: cioè unite insieme, mentre le creature contengono le une e non le altre, quantunque sieno comuni ad entrambi. Imperocchè soggiugne « dalle une (la concretezza e l'indivi« dualità) *nascono* le cose create »: le quali hanno perciò la stessa concretezza e individualità di Dio. « Dalle altre (l'astrattezza e la generalità) *nascono* « le idee riflesse ». In quanto queste si separano da quelle, in tanto *nascono* da Dio le creature. La separazione si fa dalla riflessione, dall'analisi: e ricomponendo le une e le altre, si ricompone l'Ente. Perciò « la divisione del concreto e dell'astratto, « dell'individuale e del generale, è l'analisi del« l'Ente reale: l'Ente reale è la sintesi di quelle « proprietà » [1]. Questo è *l'Uno reale* che *trapassa* allo stato di moltiplice esistente. Che del resto l'immedesimare il concreto coll'astratto sia panteismo, ce lo conferma il Gioberti apertamente: « L'asso« luto dello Spinoza si compone di un astratto e di « un concreto » [2].

La riflessione, o astrazione, *diffonde* per tal modo il necessario, cioè Dio, per tutte le cose benchè uno in sè e nella sua concretezza [3]. Questa *diffusione*

---

[1]) Ivi.

[2]) Errori I. p. 240.

[3]) Errori II. p. 133. « Il necessario, benchè *diffuso* « per tutti i rami del sapere, in virtù dell'astrazione, tut« tavia è uno in sè stesso, e nella sua concretezza; e que« sta unità concreta è l'Ente ».

fa sì che il contingente, il quale, avviluppato, occulto, implicato nell' Ente « è uno », diventi in sè stesso moltiplice [1]. All' intuito apparisce il contingente in questa unità sua coll' Ente [2]: la riflessione lo separa da lui, lo moltiplica, e così lo crea. « L' astrazione separa l' Ente e l' uno dalle esi« stenze e dal moltiplice » [3]. Questo è « il bisogno « del necessario per ESPLICARE il contingente » [4], traendolo dal suo seno « mediante la sintesi magis« strale dell' atto creativo » [5].

L' illustre autore trova nella sua formola due cicli creativi: L' Ente crea l' esistenze: L' esistenze ritornano all' Ente [6]. Coerente alla dottrina della riflessione creante, egli immedesima i due cicli co' due metodi logici; sintesi ed analisi. « Vi sono due or« dini obbiettivi e reali, risultanti dai due cicli « creativi. A questi due processi ontologici, la cui « notizia ci viene somministrata in modo evidente « ed irrepugnabile dalla *testura* della prima formola [7], « corrispondono due processi psicologici, cioè la « sintesi e l' analisi; l' una delle quali discende « dall' Ente all' esistente, e l' altra da questo a

[1]) « Il contingente, che in sè stesso è moltiplice, è « uno nella sua causa concreta ». Ivi.

[2]) « Tal unità risplende confusamente all' intuito ». Ivi.

[3]) Introd. II. p. 178.

[4]) Errori II. p. 133.

[5]) Ges. Mod. IV. p. 74.

[6]) Introd. III. c. V. a 3. 4.

[7]) La *testura* di Dio col creato!

« quello rimonta » [1]. La corrispondenza è in questo sistema immedesimazione: perchè l' ordine delle cognizioni e quello delle cose sono identici; e tutti gli ordini sono sostanzialmente un solo. Quindi per il Gioberti il Primo Psicologico è il Primo ontologico, la Psicologia e l' Ontologia, s' immedesimano. « I due « Primi ne fanno un solo; io do a questo principio « assoluto il nome di Primo filosofico, e lo consi- « dero come il principio e la base unica di tutto il « reale e di tutto lo scibile » [2]. « Che se la ricerca « del Primo ontologico conduce di necessità a quella « del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi « debbono farne SOSTANZIALMENTE UN SOLO » [3]. « La « Psicologia s' IMMEDESIMA coll' ontologia solo quanto « a principii, o vogliam dire al Primo psicologico « IDENTICO all' ontologico; e questa condizione è co- « mune alle scienze speculative, e di ogni genere, « le quali tutte PIGLIANO dal Primo ontologico i PRIN- « CIPII da cui muovono, i DATI e il SOGGETTO in cui « si travagliano, i metodi che seguono, e il fine a « cui s' indirizzano » [4]. Se i due Primi, ontologico e psicologico, ne fanno un solo sostanzialmente; lo stesso sarà de' due *processi* psicologici co' due ontologici. La discesa dall' Ente all' esistente sarà la

---

1) Errori II. p. 360.

2) Introd. II. p. 153.

3) Ivi p. 154-155.

4) Errori I. p. 111. Ne avea parlato eziandio nelle pag. 68-69.

sintesi o l'analisi: il ritorno di questo a quello, l'analisi o sintesi [1]. Quindi « La sintesi e l'ana- « lisi sono i due metodi generali e enciclopedici, « che rispondono particolarmente alla scienza del « necessario e del contingente... Ma siccome onto- « logicamente il processo discensivo precede l'ascen- « sivo, così logicamente la sintesi vuol precorrere « all'analisi nella scienza; giacchè l'ordine logico « dee a capello rispondere » (cioè immedesimarsi) « a quello dell'ontologia. Perciò i due corsi me- « todici sono nel giro della scienza fra loro ordi- « nati, come i due cicli creativi, che sono generalis- « simi, e i cicli corrispondenti e men generali dei « vari generi di esistenza nel giro della realtà » [2]. Ora se il *giro* della realtà è *identico* al *giro* della

---

[1]) Nella introd. II. p. 176. si chiamò *analisi* dell'Ente la creazione, e il contrario, sintesi. Nel testo cit. degli Errori II. p. 360. si chiama sintesi. E ancora nel I. p. 237. « la discesa dell'Ente all'esistente dà luogo alla « sintesi e al discorso deduttivo; la salita dall'esistente « all'Ente produce l'analisi e il discorso induttivo. » Così Introd. III, p. 26. « Il metodo sintetico risponde alla di- « scesa dell'Ente verso l'esistente, e il metodo analitico « alla salita dell'esistente verso l'Ente ».

[2]) Errori I. p. 237. Questi cicli sono, p. e. in cosmo- logia « l'Uno crea il moltiplice: il moltiplice ritorna al- « l'Uno ». Introd. III. c. 5. a. 4. p. 46. In politica: « il « sovrano fa il popolo: il popolo diventa sovrano ». a. 6. p. 108. Veramente dovrebbe dirsi « il popolo ritorna al « sovrano ». Di che veggano i politici.

scienza; la sintesi è identica alla creazione; l'analisi al *rinvertimento* delle cose nell' Ente [1]. E come « la sintesi e l' analisi... insieme congiunte com« pongono il metodo universale, cioè la dialettica » [2]: quindi giustamente la *dialettica*, cioè la logica, sarà la creazione [3]: in cui i due cicli s' unizzano come in « medesimo principio » [4]: e la logica giustamente si dirà essere « il magistero di salire colla cognizione « all' Ente, discenderne all' esistente, e ricostruire « mentalmeute » (cioè realmente) « la formola ideale « di cui essa logica è la ripetizione » [5]: ricostruzione fatta dalla riflessione, che fabbrica e riduce in atto ciò ch' è in potenza nell' intuito: si dirà rettamente che « la ragion dell' uomo è la ragion « di Dio » [6]: che « Iddio a rigor di termini è il « primo filosofo e che la umana filosofia, è la *con« tinuazione* e la *ripetizione* della filosofia divina » [7]:

---

[1]) « Due cicli ideali e reali, per l' uno dei quali l' Ente « crea l' esistente, e per l' altro le esistenze rinvergono « verso l' Ente con infinito discorrimento ». Ges. Mod. IV. p. 9-10.

[2]) Errori II. p. 361.

[3]) « La dialettica, secondo l' intendimento platonico, « perfezionato dalla filosofia cristiana, *non è altro che la « creazione* ». Prolegomeni p. 8. ed aggiugne che l' uomo *coopera* con Dio a creare le cose.

[4]) Ges. Mod. 1. c.

[5]) Introd. III. p. 26.

[6]) Introd. II. p. 180.

[7]) Ivi.

che « i giudizi e i ragionamenti, di cui s' intreccia « la filosofia, (*e lo stesso dicasi d' ogni altra scienza*) « non sono *umani* ma *divini*; e provengono da Dio « stesso » [1]: che « la dialettica divina è la ragione « creata » [2]; « che quell' antico e celeste dettato che « Iddio fece le cose in *peso*, *numero* e *misura*, « esprime a capello i tre requisiti dell' opificio e i « tre gradi del discorso dialettico, cioè la *molti-* « *plicità delle esistenze racchiuse nel contenente*, la « diversità loro *esplicata* dal conflitto reciproco, e « la proporzione, che a guisa di vincolo le con- « giunge insieme e le tempera » [3]. Le esistenze sono racchiuse nel *contenente* Dio. La riflessione, colla dialettica, cioè creazione, le *esplica*, le armonizza, le tempera [4]. In altre parole « l' intelletto creato non « può cogliere l' Idea infinita, che all' intuito ri- « splende, se non DIROMPENDOLA IN MOLTI CONCETTI « SVARIATI ED OPPOSTI, che si raccozzano e ricom- « pongono mediante la logica naturale e il riflessivo « commercio della mente seco medesima » [5]. La ri- flessione DIROMPE IDDIO, lo spezza in concetti SVA-

[1]) Errori I. p. 229.

[2]) Prolegomeni p. 8.

[3]) Ivi p. 11.

[4]) La dialettica *immedesimandosi* fontalmente coll' atto « creativo » ecc. *Ivi*. « la *medesimezza* fra la dialettica e « la creazione ». p. 12. « l' atto creativo » (ch' è la divina natura) « è *immedesimato* con ogni giudizio, ogni « raziocinio, ogni discorso dell' uomo ». Errori II. p. 139.

[5]) Prolegomeni p. 11.

riati ed opposti, il che è la sintesi, la creazione, la discesa dall' Ente all' esistente. Riaccozza poi e ricompone i concetti (che sono le cose) spezzati, e questo è il ritorno, la salita dall' esistente all' Ente, l' analisi. Nè ci faccia stupore lo spezzamento di Dio in cose *opposte*; perchè « nel giro del necessa- « rio, (cioè in Dio), le proprietà opposte s' imme- « desimano insieme » [1]. L' ignoranza e la scienza, il corpo e lo spirito, il bene e il male, la virtù e il vizio, la verità e l' errore, le tenebre e la luce, l' *Essere* ed il *Nulla* compongono Dio. Di ciò, dopo Hegel, ne sta il Gioberti mallevadore.

Il quale, dopo identificato la sintesi col primo ciclo creativo, e l' analisi col secondo, dice che « i « due cicli del creato hanno appunto fra loro la « stessa attinenza della tesi e dell' ipotesi; concios- « siachè il primo ciclo creativo è un presupposto di « cui il secondo è la verificazione » [2]. E soggiugne in nota: « l' ipotesi è una tesi potenziale, e la tesi « è un' ipotesi attuata. Perciò l' ipotesi risponde al « primo, e la tesi al secondo ciclo ». Il che è conferma delle cose che abbiamo già dette. Il primo ciclo è mera ipotesi: perchè appartiene all' intuito, in cui non v' ha che *potenza* di cognizione e di cose. Il secondo è tesi perchè è l' attuazione del primo, operata dalla riflessione. La creazione attuale

[1]) Introd. II. p. 452.
[2]) Errori II. p. 339.

è verificazione della sua possibilità. Onde il primo ciclo, intuitivo, è un presupposto, un *possibile*, di cui il secondo, riflessivo, è la verificazione, la *creazione*.

Intanto noi finiremo questo Capitolo, oramai troppo lungo, ritoccando l'argomento di panteismo che fino dal primo ci porse il Gioberti: che tutte le scienze trattano di Dio. Egli ci ha ripetuto or ora, che tutte tutte *pigliano* dal Principio Ontologico, ch'è l'Ente, i *principii*, i *dati*, il *soggetto* in cui si travagliano. Tutte dunque hanno Dio per soggetto. Dal Teologo che specola adorando sulla Divina Natura, al materialista che si configge nella materia, è un solo soggetto che si tratta, che si considera: è Dio. Il Psicologo studia Dio nello spirito: l'Astronomo, nelle stelle: il Zoologo, nelle bestie: il Botanico, ne' vegetabili: L'Orografo, nelle rupi. « L'Ontologia è il centro, in cui si appuntano tutti i « raggi del gran circolo scientifico » [1]. L'Ontologia tratta dell' Ente, di Dio. Le altre scienze trattano de' *raggi* di Dio. Il quale già vedemmo centro e circonferenza. Ciò conviene con quello che altrove il nostro filosofo afferma, che la scienza è l'intelligenza della realtà; e « la realtà è l'essere concreto « e intelligibile » [2]: cioè Dio, l'intelligibile: che « Iddio è l'oggetto universale del sapere » [3]. Dov' è

---

[1]) Errori I. p 111.
[2]) Errori I. p. 113.
[3]) Buono p. VII.

da notare, che mentre confessa essere panteistica quella proposizione, se s' intende di Dio, sì come forma che materia della cognizione; conchiude però, sforzato dalla logica del sistema, che non solo quanto alla forma, ma anche « rispetto alla *materia cre-* « *ata* l'oggetto scientifico è Iddio stesso ». Poscia soggiunge con astuto temperamento, che ciò deve intendersi di Dio « non come identico alle sue fatture, « ma come causa creante e immediata di esse » [1]. Ma la *materia* della cognizione son le cose create appunto: e se Dio è la *materia*, Dio è identico alle cose create; e non se ne distingue che per semplice astrazione.

---

[1]) Ivi in nota. L'Autore delle Lez. Filosof. ha fatto acuto esame e non breve di questo punto nella Lez. II[a]; onde ce ne passiamo brevemente.

CAPITOLO XII.

LE IDEE.

Le dottrine filosofiche, che ci resta ad esaminare, del ch. Gioberti, non sono nè possono essere che sviluppi e conseguenze de' principii posti ne' capitoli precedenti. Potremmo passarle sotto silenzio, veduto su qual debole fondamento poggiano esse. Ma all'intera cognizione del sistema è d'uopo considerarne ogni parte, servendo l'una a dilucidare l'altra, e questa quella reciprocamente. Il che d'altro lato tanto più dobbiamo procurare, quanto che un panteismo coperto di cattoliche frasi è necessario che palesemente venga discusso: sì per dare il campo all'autore (delle cui rette intenzioni non poniam dubbio) di spiegarlo e allontanarne ogni ragione di sospetto, come per destare l'attenzione di tutti i savi, a cui gl'interessi della Religione e della scienza stanno a cuore veramente. Certo, se non parve al

Gioberti di dover tacere, quando nel sistema ideologico del Rosmini credette intravvedere conseguenze funeste al saper vero ed alla pietà cristiana [1]; non dee sembrare nè irriverente nè ingiusto chi, avvisatosi di scorgere nelle dottrine sue germi non pochi di errori perniciosissimi, si faccia a trarli in luce, e provocarne il giudizio disappassionato de' sapienti. E noi dobbiamo dar lode pienissima al celebre uomo di avere lui pure desiderato, e invitato apertamente gli amici sinceri del vero, ad intrattenersi delle sue dottrine, ad esaminarle, a confutarle ove sieno di confutazione meritevoli. « Desidero certo « che altri esamini con diligenza i miei pensamenti, « e gli abbracci se gli paiono veri; perchè altrimenti « non mi travaglierei a scrivere: ma bramo egual« mente che si rechi nell' inchiesta e nella profes« sione una perfetta libertà di spirito, che rimuova « ogni ombra di favor partigiano, e di adesione rab« binica, superstiziosa, servile » [2]. E sino dalla pubblicazione de' primi suoi lavori esprimeva gli stessi sentimenti. « Io invito coloro, che non tengono il « Cristianesimo per una chimera o un mero proba« bile, a occuparsi del tema nobilissimo di una in-

---

[1]) Errori II. p. 94. ecc.

[2]) Ges. Mod. II. p. 234. « Onde quando s' incontrano « di tali accordi, e si ode ripetere l'antica parola dei Pi« tagoristi *magister dixit*, si può tenere per fermo e a « priori che v' ha servitù, non libertà filosofica, e che la « scuola è una setta ».

« staurazione filosofica: gl' invito ad esaminare i con« cetti ch' io propongo, per correggerli se inesatti, « confutarli se erronei » [1]. Io ho voluto intrammettere qui tali parole; perchè entrato in un' accusa di non lieve conto, voglio dissipare dal mio libro ogni lievissima ombra di parzialità, che non sia quella del vero.

Nel Capitolo precedente ci è occorso di toccare le dottrine del nostro autore su le idee. Qui è luogo di considerarla più ampiamente.

Il Gioberti ora immedesima cose ed idee: ora distingue le une dalle altre. Le immedesima in que' testi che sopra abbiamo riportati, ed in altri consimili [2]. In molti altri poi le distingue, e siegue a chiamar assurdo l' identificare le cose e le idee, come vedemmo [3]. La scienza cattolica è detta da lui « l' u« niverso ideale, che *corrisponde* all' effettivo; essa « è quel mondo intellettivo, *popolato* di *schemi* e *pa« radigmi eterni*, nel quale ogni vero trova il suo « luogo, come *ogni esistenza* ottiene il suo grado

---

[1]) Introd. I. p. 111-112.

[2]) Errori I. p. 52. Nega cogli scozzesi le idee distinte dalle cose. p. 265. II. 89. Il parlare d' idee « che si di« stinguono egualmente dalla loro percezione *e dall' oggetto « concreto e reale*, » lo chiama uno de' « certi errori ran« cidi e dismessi » che non si commettono da chi studii le opere della scuola scozzese.

[3]) Introd. II. p. 168.

« nell'ampio giro del creato » [1]. I paradigmi eterni sono le idee: le esistenze, le cose: e le une dalle altre appariscono in quel testo disgiunte. Anzi « i fatti « sottostanno alle idee » [2]. E dice che gli uomini « hanno qualche potestà sulle cose, ma nessuna sulle « idee » [3]. « Imperocchè nei *fatti* del nostro mondo « l'uomo pose da gran tempo le mani, e da quel « cattivo versificatore ch'egli è, ne guastò il metro « e la rima... Ma riguardo alle *idee*, nelle quali « grazie al Cielo l'uomo non ha potuto ingerirsi, « il caso è molto diverso; onde le sono tuttavia così « belle come a principio e secondo che erano anche « quei poveri fatti, quando uscirono dalla mano crea- « trice » [4]. Le idee sono « *necessarie* », i fatti « *con-* « *tingenti* ». A quelle la sintesi, a questi appartiene l'analisi, secondo il Gioberti [5]. « Le idee s'intrec- « ciano spesso coi fatti e i fatti non possono stare « senza le idee » [6]. « La scienza dei fatti dipende

---

[1]) Ivi p. 250.

[2]) Errori I. p. 281.

[3]) Errori II. p. 57.

[4]) Ivi p. 63.

[5]) Ivi p. 67.

[6]) Ivi. Se i fatti non possono stare senza le idee, pare che queste debbano *intrecciarsi sempre* con quelli: e non solamente *spesso*. « Tutti gli ordini delle cognizioni e delle « cose *s'intrecciano* fra loro e sono a parallelismo e a « simmetria composti ». Buono p. 6. Distinguonsi di nuovo idee e cose. « La vicenda dei fatti e delle opinioni sotto-

« da quella delle idee » [1]. E in luogo d' identità non esige talora che *corrispondenza* fra i due ordini [2]: e quello delle idee *rappresenta* quello delle cose [3]; non è più identico con esse: e le cose sono *copie* delle idee [4]. Talora il nostro filosofo pronunzia tutte insieme le due sentenze opposte: « La scienza non « dee partire *da idee che non sieno cose*, come non « dee muovere *da cose che non siano idee* »: qui le prime sono colle seconde immedesimate. Segue subito il rovescio: « Certo *le cose sussistenti e reali non si* « *conoscono che per le idee*... la scienza che tratta « de' corpi versa sulle cose corporee in quanto si « manifestano *per le loro idee* » [5]. Qui sono distinte.

Tanta incoerenza di dottrine non si concilia che col panteismo; di che nel capitolo precedente si è trattato. Abbiamo veduto che la stessa intelligibilità o realtà sussiste nell' Ente; sussiste nell' esistente: che la riflessione è l' operatrice della separazione dell' uno dall' altro. Secondo pertanto si consideri l' intelligibilità o nel primo o nel secondo, potrà dirsi ugualmente che le idee s' identificano insieme

---

« poste al corso del tempo è un *ritratto* successivo della « orditura simultanea delle idee, una sensata conferma, o « vogliam dire verificazione dei pronunziati scientifici ».

[1]) Errori II. p. 314.

[2]) Ivi p. 356-357-366. ecc.

[3]) Ivi p. 368.

[4]) Ivi p. 158. 396. ecc.

[5]) Ivi I. p. 271-272.

e si distinguono dalle cose. S' identificano; perchè l'unica intelligibilità, ch'è Dio, forma le une e forma le altre: si distingnono, in quanto la riflessione è quella che l' unica intelligibilità spezza *dirompe* in due. Il Gioberti del resto osservava contra il Cousin, che se « le sostanze esistenti si confondono « colla idea eterna di esse... si riesce di necessità « al panteismo » [1].

Niun' altra via di accordare insieme le altre contraddizioni del nostro autore sull' essere o no le idee create, o creabili. « Iddio, che è onnipotente « nel giro delle cose finite, *non può creare la menoma idea;* perchè la menoma idea obbiettivamente è Dio, il quale per crearle dovrebbe farsi « creatore di sè medesimo; cosa impossibile a concepirsi, chi non abbia l' ingegno e la perspicacia « di Cartesio » [2]. « Le idee non si creano, riverito « mio Padre, come non si distruggono » [3]. E non solo i concetti « necessàrii e assoluti che riguardano « l' Ente solo »; ma eziandio « i concetti contingenti « e relativi, che concernono le esistenze » [4], non possono essere creati, perchè lo spirito li vede cogli altri in Dio [5]: e Dio non può creare sè stesso. « Voi

---

[1]) Introd. IV. p. 223.

[2]) Errori II. p. 379. « Tutte le idee sono lo stesso « Dio ». III. p. 66.

[3]) Ges. Mod. I. p. CCCXIII.

[4]) Introd. II. p. 233.

[5]) Bello p. 32. « Lo spirito insomma vede i tipi men-

« credete adunque (così scherza col Tarditi) che « Iddio crei a rigore le idee nostre, come crea il « nostro spirito che le contempla; che la verità, la « bontà, la giustizia in quanto vengono conosciute « dagli uomini, siano creature nè più nè meno dei « carciofi e delle patate? » [1]: e segue burlando il Cartesio che così la pensava. Ascoltiamo il contrario: « L' Idea obbiettiva *crea* il concetto subbiettivo » [2]. « I concetti relativi nella snbbiettività loro procedono « dall' idea dell' Ente » (cioè dall' Ente) « non « per via di generazione, ma per via di *crea-* « *zione* [3]. « La mia formola ideale produce tutte le « idee e tutte le conclnsioni scientifiche, nello stesso « modo che la realtà corrispondente al primo ter- « mine di quella produce tntte le cose, cioè per « connessione logica o per *creazione*, e non mai per « generazione » [4]. Nel panteismo del sistema del Gioberti trovano luogo tutti gli opposti, come nell' Ente suo. L' intelligibilità divina che forma le idee è la stessa che forma la sostanza delle cose:

« tali delle cose nella mente suprema, gl' intelligibili re- « lativi nell' intelligibile assoluto, e le idee specifiche nell' « idea infinita ».

[1]) Errori I. p. 83-84.

[2]) Introd. II. p. 226.

[3]) Ivi p. 237.

[4]) Errori II. p. 311. L' Ente « produce logicamente « molti intelligibili assoluti, e *crea* molti intelligibili re- « lativi ». p. 312.

creata in queste, increata in quelle. Le cose identiche ad una terza sono identiche fra loro; ed hanno qualità identiche. Perciò vero è parimenti che le idee sono create, in quanto sono identiche alla intelligibilità divina sussistente nelle cose; vero che non sono, in quanto sono identiche alla intelligibilità divina snssistente in Dio: identiche ai *carciofi* e alle *patate*: identiche alla divina natura ed alle tre persone.

E la *subbiettività* de' concetti accennati cos' è ella? la *subbiettività* di Dio? dunque le idee sono Dio. Dell' uomo? dunque le idee sono l' uomo; sono le cose create; perchè « il voler sapere, da che nasce « *l' idea* di esistenza, è lo *stesso* che domandare, « donde procede la *realtà* delle cose che di esistenza « sono dotate » [1]. Sempre quel giuoco: le idee sono Dio; le cose sono le idee; dunque le cose sono Dio. « Onde nasce una spezie *d' insidenza* o vogliam « dire di *circuminsessione* reciproca dei concetti e « degli esseri » [2]: di Dio e delle creature.

Il Gioberti vuole col Malebranche che l' uomo veda idee e cose in Dio. « Lo spirito vede le idee in « Dio » [3]. « Le idee generali sono nell' Idea, e gli « universali nell' Universale » [4]. « Iddio insomma è il

---

[1]) Introd. II. p. 226.
[2]) Ges. Mod. I. p. XVII. II. p. 235.
[3]) Introd. II. p. 251.
[4]) Ivi p. 256.

« *contenente* delle idee nostre... Noi veggiamo ogni « cosa in Dio, e Dio in sè medesimo »[1]. « L' Ente « assoluto, *contiene* in sè l' idea del possibile, e « tutti gli altri tipi intellettivi, che vi sono contem- « plati dallo spirito, quasi *riverberi e postille delle* « *cose* impresse in nitido vetro »[2]. « Le nozioni « generiche e i tipi intellettivi delle cose non sono « nel nostro spirito, come vogliono i nominalisti e « i concettualisti, non sono semplici imagini o de- « rivazioni, come affermano i semirealisti, ma sono « le stesse idee eterne delle cose sussistenti nel- « l' Idea, e in essa da noi contemplate »[3]. « L' nomo « possiede le idee specifiche delle cose in quanto « le vede in Dio stesso per virtù di qnella comn- « nicazione natnrale e immanente che ogni spirito « creato ha colla mente creatrice »[4]. « Se dunque « lo spirito percepisce sè stesso e le altre creature, « mediante *l' intelligibilità loro comunicata* dal Crea- « tore, egli è chiaro [5] che ciò succede in quanto « egli percepisce i reali individni nei tipi intellettivi « che li rappresentano, e contempla questi tipi dove « necessariamente *riseggono*, cioè in Dio, entrando

---

[1]) Introd. II. p. 373.

[2]) Errori I. p. 67.

[3]) Ivi p. 96.

[4]) Bello p. 27-28.

[5]) S' intende: per chi ammettesse la *comunicazione* dell' Intelligibilità, cioè della natura divina, a tutte le cose.

« in commercio colla divina mente in virtù dell' atto « creativo da cui esso spirito trae il suo essere e « ogni sua potenza » [1]. Lasciamo stare i *riverberi* e le *postille* delle cose in Dio: lasciamo che i tipi che son Dio, *rappresentino* le cose che sono loro *copie*: onde l' originale rappresenta la copia [2]: e il riverbero rappresenta. Noi vogliamo notare che tale dottrina ponendo le *idee* in Dio, e quindi « un nu« mero indefinito di entità intellettive... una lunga « seguenza di tipi intelligibili » [3], distrugge quella sentenza Cattolica, che Dio conosce ogni cosa per *l' unica* sua essenza [4]: e per *l' unica* essenza divina veggono i beati ogni cosa. Tanto che, se l' uomo godesse veramente la visione di Dio per natura, come dopo tanti altri ci viene a ridire il Gioberti, la moltitudine, la successione delle idee non sarebbe: perchè « ea quae videntur in Verbo, non successive, « sed *simul* videntur » [5].

---

[1]) Bello p. 31-32. « L' Ente in cui tutte le idee ob« biettivamente *riseggono* ». p. 33-34. ecc.

[2]) Il Tommasèo fa questa osservazione l. c. p. 183. Delle idee rappresentative degli oggetti parla il Gioberti anche nell' Introd. II. p. 373, e più a lungo negli Errori II. p. 413-414.

[3]) Bello p. 34.

[4]) « Deus secundum essentiam suam est similitudo om« nium rerum. Unde *idea* in Deo nihil est aliud, quam « Dei essentia ». S. Thom. I. p. q. 15. a 1. ad 3.um

[5]) S. Thom. I. p. q. XII. a. 10. E riporta S. Agostino lib. XV. de Trin. c. 16. « Non erunt volubiles nostrae

Il nostro autore è costretto perciò a dir cose contraddittorie, delle quali mentre le une ripugnano alla sana ragione ed alla cattolica dottrina, non sono poi colle altre accordabili che in un sistema di pretto panteismo. Ammette che Dio conosce tutto nella sua unica essenza: e quindi numero non v' ha in lui di idee: « i possibili eterni, che si esemplano « in esse (esistenze) dall' Intelligenza creatrice e « le rendono atte ad essere conosciute, sono *l' es-* « *senza* dell' Intelligibile » [1]. « Iddio infatti abbraccia « ogni cosa con un solo intuito immanente, e con « una *idea unica* » [2]; ch' è la sua essenza. E più chiaramente: « Convien bensì avvertire, quando si « ragiona di tali idee (i concetti specifici, generici, « e l' idea universalissima) come residenti nell' in- « telletto divino, che esse vi sono *unificate* e *imme-* « *desimate nell' essenza infinita* » [3]. Se noi pertanto

---

« cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; « sed omnem scientiam nostram *uno simul conspectu* vide- « bimus »: cioè nella visione *immediata diretta* di Dio. « Cf. Cont. Gent. lib. III. c. 60. Quod videntes Deum, « omnia *simul* vident in ipso ». « Omnes Ideae in Deo « sunt *unum* secundum rem: sed tamen plures secundum « rationem intelligendi sive dicendi ». S. Bonav. in lib. I. Sen. Dist. XXXV. a. 1. q. 3. Cf. S. Thom. Cont. Gent. Lib. I. c. 45. 46. 51. 52. 53. 54. 55.

[1]) Introd. II. p. 219.

[2]) Ivi p. 241.

[3]) Errori II. p. 405.

vedessimo Dio immediatamente, se vedessimo lo stesso Intelligibile, vedremmo l' essenza, vedremmo *l' idea unica* sua: e in lei sola, con intuito semplice ed uno, conosceremmo tutto. Non che il Gioberti voglia contrastare sì apertamente alla voce della natura, ma giugne a dire che v' ha concetti diversi fra loro di « divario infinito » [1]: distinti essenzialmente: « Io « credo.... che v' ha un gran numero d' intelligibili « *essenzialmente* distinti » [2]. Come mai, se le idee e gl' intelligibili sono Dio, potranno essere distinti *essenzialmente*, di *divario infinito*? In Dio più essenze *infinitamente* tra loro diverse? E notate che « il « nostro modo di concepire non potrà mai indurre « un' essenziale diversità dove tal diversità non si « trovi » [3]. Ondechè, se vi avesse idee essenzialmente diverse, s' avrebbe (nel sistema del Gioberti) diversità essenziale in Dio stesso. Ma se tutte le cose create sono Dio, se tutte le essenze non sono che partecipazioni, comunicazioni della divina, sussistente sì in Dio che nelle cose, la contraddizione sparisce nella massima di tutte ch' è il panteismo. E non farà maraviglia che nella formola, ch' esprime [4] l' Idea

[1]) Errori II. p. 116. « Il senso non potrà mai dar ra- « gione del divario infinito, che corre fra i concetti di « causa, sostanza, tempo, spazio, morale, e via discor- « rendo ».

[2]) Ivi p. 312.

[3]) Errori I. p. 88.

[4]) Ivi p. 151. « Chiamo *formola ideale* una proposi-

una semplicissima [1], *anzi unità suprema* [2]; non debbano essere concetti di cui l' uno sia nell' altro [3]; bensì *tre concetti diversi* [4]; e diversi *sostanzialmente* [5]. L' unità identificata colla diversità sostanziale.

L' essere del resto la divina essenza inconoscibile, secondo il nostro autore, distrugge la teoria delle idee vedute in Dio. Le idee divine sono l' unica sua essenza. Noi non vediamo l' essenza: dunque nè le idee divine: noi non vediamo in Dio idee di sorta. Il dotto uomo s' avvolge in un laberinto di cose veramente incomprensibili. « Dall' essenza im-« penetrabile dell' Ente derivano le sue perfezioni, « e fra le altre la sua intelligibilità colle idee eterne « dei possibili, indivisi da essa ». Ma se non conosciamo l' essenza, se altro modo di cognizione non ammette il Gioberti che la percezione immediata degli Scozzesi; come sa egli che dall' essenza divina *derivano* le perfezioni, l' intelligibilità, le idee e i possibili? Derivano? Ma se le perfezioni, l' intelligibilità, le idee sono l' essenza; l' essenza deriverà da sè stessa? Il che sembra in vero affermare il

---

« zione, che esprime l' Idea in modo chiaro, semplice, e « preciso, mediante un giudizio ».

[1]) Errori III. p. 8.

[2]) Introd. II. p. 18. Dell' Idea *unica* parla anche nel Ges. Mod. II. p. 220. 235.

[3]) Ivi p. 152.

[4]) Ivi p. 181.

[5]) Ivi p. 182.

Gioberti quando dice che « L' Ente, come intelligente « e intelligibile, *genera sè stesso* » [1]. Sentenza, che io confesso di non comprendere nè filosoficamente nè teologicamente. Ma continua il periodo incominciato: « dunque la nozione, che noi abbiamo delle « perfezioni divine e dei possibili, dee derivare dal- « l' Idea dell' Ente, non già per via di generazione, « poichè ignoriamo la divina essenza, ma per via « di una semplice dipendenza logica » [2]. Come leghi la conseguenza coll' antecedente, non veggo. Dall' essenza divina derivano le perfezioni e le idee de' possibili: dunque la cognizione che abbiamo delle perfezioni e dei possibili, dee derivare dall' Ente non per generazione ma per logica dipendenza. Se l' essenza è *impenetrabile*, se *ignoriamo* la divina essenza, chi sta mallevadore al Gioberti che la faccenda *debba* essere com' egli sentenzia, e non altrimenti? Anzi, se l' Ente come intelligente e intelligibile « genera « sè stesso », dovrà anco generare le perfezioni sue e le idee de' possibili; che sono lui appunto. Il giuoco (che non può chiamarsi in altro modo) è identico nella prima e nella seconda parte. E come *derivano* dall' essenza le perfezioni e le idee che sono l' essenza stessa? Certo in quel modo inesplicabile, che l' Ente « genera sè stesso ». Che che sia, il Gioberti ragiona così: dall' essenza divina derivano

---

[1]) Introd. II. p. 306.
[2]) Errori II. p. 116.

le perfezioni, la intelligibilità sua, le idee, i possibili. Ciò importa che noi conosciamo l' essenza divina tanto da saperne quelle derivazioni. Ma noi ignoriamo affatto la Divina essenza, impenetrabile, inconoscibile a noi. Dunque la nozione che abbiamo delle perfezioni e de' possibili suddetti, cioè le perfezioni e i possibili stessi (essendo idee e cose identiche), derivano dall' Idea dell' Ente, ch' è l' essenza sua, non per generazione ma per logica dipendenza. Prima, conosciamo l' essenza Divina: poi la ignoriamo affatto: finalmente sappiamo che l' essenza divina deriva dall' essenza divina, perchè Dio « genera sè stesso ».

Il nostro filosofo ricorda, approvando, che il Malebranche il quale « considera le idee divine ed « archetipe, come il termine obbiettivo della perce« zione umana, esclude da questa condizione un solo « concetto, cioè l' idea stessa di Dio, la quale non « è già come le altre idee una percezione dell' idea « divina ma l' intuito, o l' apprensione immediata « della divina natura. Sentenza che si connette stret« tamente col suo sistema; giacchè, se tutte le idee « nostre sono rappresentative degli oggetti, perchè « non sono propriamente nostre, ma di Dio, in cui « le veggiamo, l' idea di Dio, che è il fondamento « di tutte, dee essere di un' altra sorte: non può, « come le altre, ridursi a una mera idea divina, che « ci venga partecipata; altrimenti, si dovrebbe chie« dere, dove si vede questa idea, e così si andrebbe « in infinito: ma vuol essere un' apprensione imme« diata dell' oggetto medesimo, cioè di Dio, intuito

« da noi nella sua realtà sostanziale. Iddio insomma « è il *contenente* delle idee nostre; il quale non può « essere appreso nello stesso modo del suo *contenuto.* « Noi veggiamo ogni cosa in Dio, e Dio in sè me- « desimo » [1]. Dissi che il Gioberti riferisce questa sentenza, approvando; prima, perchè non gli dice parola contro; poi, perchè non potrebbe dirne, essendo il suo un rimpasto italiano del sistema Francese. L' imbarazzo delle idee in questa teoria delle idee ritorna non meno evidente del sopraccitato. 1.° Si contraddice alla dottrina generale posta altrove, che idea e cosa e percezione immediata sieno lo stesso. Poichè si distingue la percezione di Dio in sè dall' intuito nostro delle sue idee; e queste si distinguono dalle cose; e la percezione di Dio non si vuole idea. 2.° Si fa Dio *rappresentatore* del creato: poichè le idee sono Dio. 3.° Si mette numero in Dio uno. 4.° Si dice che l' idea di Dio non è idea Divina, mentre tutte le idee sono Dio: contraddizione in termini. Altronde, ninna frase più frequente nel Gioberti che « l' idea dell' Ente ». 5.° Si dice che l' idea di Dio ch' è Dio, è *d' un' altra sorte* dall' altre, che son Dio: Dio è d' altra sorte che Dio: forse come « le idee semplici sono poste le une *fuori* « delle altre » [2]: Dio posto *fuori* di sè stesso: e

---

[1]) Introd. II. p. 373.

[2]) Ivi p. 239. Tuttavolta le idee « anche nella mente « nostra *non si distinguono realmente,* perchè in virtù del « processo dialettico *l' una s' immedesima coll' altra* ». Er-

« la moltiplicità delle idee e la particolarità loro sono « *estrinseche* all'intelletto divino »: Dio *estrinseco* a sè stesso [1]. 6.° Dio è *contenente*, come una scarabattola, un astuccio, una pettiniera [2]. 7.° Dio è contenente delle idee che son Dio: contenente di sè stesso. 8.° Dio contenente *non può* essere appreso nello stesso modo del suo contenuto. Siccome quello e questo s' immedesimano: Dio non può essere appreso nello stesso modo ch' è appreso Dio. 9.° Più sotto le cose sono *contenute* nell' Intelligibile *contenuto* nell' Ente infinito [3]. Dio *contiene* sè ed oltre a sè altre idee e cose. 10.° Dio *contiene* e *regge* le idee [4] come *sostiene* le cose. Idee e cose, accidenti e modificazioni di Dio perchè « una cosa dicesi mo« dificazione di un' altra, quando in essa sussiste » [5]. 11.° L' assurdo del numero infinito non si cansa col diverticolo del Malebranche. Se per conoscer le

---

rori II. p. 405. e « tutte le idee *compongono* una sola idea ». Ges. Mod. II. p. 220. Sono *identiche*; e l'una insieme *fuori* dell' altra.

[1]) Errori III. p. 66.

[2]) Parole del Gioberti contro i Psicologi che mettono le idee nello spirito umano. Dio pare di meno eccellenza che una creatura sua.

[3]) Non si possono « veder le cose nel *contenuto* divino, « cioè nell' Intelligibile, se non si ha l' intuito immediato « del *continente*, cioè dell' Ente infinito ». Ivi p. 376.

[4]) Errori II. p. 120.

[5]) Ivi p. 118.

cose bisogna intuir l'Ente, e di più le idee e l'Intelligibile contenuto in lui contenente, perchè non dovremmo esigere di codesti contenuti e contenenti in numero infinito? Anzi lo dobbiamo: perchè un'essenza infinita dee poter contenere e contenuti e contenenti infiniti. Intanto s'è vero che ciò ch'è in Dio è Dio, idee e cose sono Dio: e solo in tale ipotesi le stranezze annoverate potranno passare.

Il Gioberti dà una teoria del pensiero umano, che bisogna considerare e raffrontarla alle cose vedute. Egli assegna in prima diversi elementi al pensiero: « Gli elementi del pensiero, oltre l'Idea, sono « i sensibili dati dal senso, i fantasmi, cioè i sen- « sibili riprodotti e combinati dalla immaginativa; « e i concetti astratti; cioè l'Idea considerata non « già in sè stessa, ma nel pensiero nostro, per opera « dell'astrazione » [1]. E contro gli Scozzesi osserva « che gli oggetti delle cognizioni umane si dividono « in due classi *differentissime*, l'una delle quali « comprende gl'individui e i concreti, l'altra i ge- « nerali e gli astratti... *in ogni menomo atto co- « noscitivo* intervengono quei due elementi, *ed* egli « è impossibile il separarli, pensando l'individuale « e il concreto senza il generale e l'astratto, e vi- « ceversa » [2]. « *Ogni cognizione* consta, lo ripeto, « di due elementi, l'uno dei quali è individuale e

---

[1]) Introd. III. p. 304.
[2]) Errori I. p. 335.

« concreto, l' altro astratto e generico » [1]. « Ogni « idea inchiude due elementi, l' uno concreto e l' al- « tro astratto, l' uno individuale e l' altro universale; « tanto che si può deffinire *una generalità indivi- « duata in modo assoluto* » [2]. Nel primo testo sono tre elementi: Idea; sensibili; astratti. Negli altri sono due: individuale ed universale. Non basta: gli astratti sono *classe differentissima* d' oggetti, da quella de' concreti. Eppure non ch' essere oggetto di cognizioni separate e *differentissime*, non v' ha una menoma idea in che le due classi differentissime non siano congiunte a formare un solo oggetto, una sola idea. Sono insieme e non sono oggetto unico di cognizione.

L' Idea ch' è Dio, i sensibili e gli astratti, sono gli elementi d' ogni pensiero, d' ogni oggetto di cognizione. Siccome l' ordine delle idee e delle cose, è identico secondo il Gioberti; Dio, i sensibili e gli astratti sono gli elementi di ogni cosa. In tale intendimento va ripetendo il Gioberti spesse volte, che l' Idea, cioè Dio, INFORMA la mente; INFORMA lo spirito, INFORMA le cose. « Egli è vero che nè questi « (Platone), nè alcun altro degli antichi potè dichia- « rare, come l' idea divina INFORMI la mente umana; « perchè essi ignoravano l' assioma di creazione, solo « atto a sciorre l' enigma. L' atto creativo, secondo « me, spiega la VIRTÙ INFORMATRICE dell' Idea, ripe-

---

[1]) Ivi p. 336.
[2]) Errori II. p. 412.

« tendola dalla sua virtù causatrice; perchè l'Idea, « come cagione reale, crea la mente nel punto me- « desimo, che come ragione ideale la penetra e l'il- « lustra » [1] « L'Intelligibile divino, come forza cau- « sante, crea la mente umana, e creandola l'INFORMA, « inondandola della sua luce. La VIRTÙ INFORMA- « TRICE dell'Idea è per me dichiarata, mediante « l'atto creativo, da cui RAMPOLLANO tutte le potenze « e la SOSTANZA medesima dell'animo umano » [2]. Dio « sole spirituale... come intelligibile l'irraggia « (l'anima umana), come prima cagione la crea e « la muove, come prima sostanza l'INFORMA e la « sostiene » [3]. I Teologi insegnano con S. Tommaso che Dio non può essere *forma* sostanziale di niuna creatura [4]. Il Gioberti, perchè sia ben fermo il contrario, asserisce di più che » L'Idea, cioè Dio, è « anima delle anime, PRINCIPIO VITALE d'ogni orga- « nismo, di ogni armonia, di ogni ordine creato, e « FORMA INTRINSECA, SOVRANA, UNIVERSALE delle esi- « stenze » [5]. E non può essere altrimenti di un Dio-Idea, da cui RAMPOLLA, EMERGE il creato; che INFORMA

---

[1]) Errori II. p. 352-353.

[2]) Ivi p. 411.

[3]) Ivi p. 194. Cf. Errori III. p. 20.

[4]) S. Thom. I. p. q. III. a. 2. 8. Cf. Cont. Gent. Lib. I. c. 26. 27.

[5]) Introd. II. p. 18. « Le esistenze sono i sensibili ». Ivi p. 462.

di sè ogni cosa, TRAPASSANDO in esse; che è co' sensibili ELEMENTO di tutto il creato. Questa è « l'unità « numerica e l'universalità dell'Idea » [1]: » il CON« NUBIO della forma colla materia »: di Dio col creato [2]; onde ogni idea, e quindi ogni cosa, (essendo identiche,) è composto e misto dell'intelligibile e del sensibile, di Dio e delle creature, del necessario e del contingente, cui l'*idea* di creazione fa RAMPOLLARE dal necessario [3].

Le quali cose non hanno di bisogno d'essere confutate. Non preteriremo però di notare le contraddizioni intime alla citata dottrina degli elementi del pensiero. Secondo quella, in ogni cognizione entrano i generali e i concreti: non può averci pertanto cognizioni nè atto di cognizione senza i due elementi. Le idee generali perciò dovrebbero essere *date* all'intelletto, non *formate* dalla umana riflessione. Perocchè essa dee conoscere per mettersi in opera: e conoscere non può se non avendo idee generali e concreti. Il Gioberti concede questo, dicendo apertamente che « le idee generali ci sono *rivelate* « congiuntamente ai concreti in cui s'individuano... « ci *appariscono* indipendenti da tali concreti contin-

---

[1]) Ivi.

[2]) Ivi p. 394. Per l'atto creativo « la forma si *coniuga* « colla materia »; ed è « la sintesi maravigliosa dell'in« tuito umano ». Buono p. VII. in nota.

[3]) Introd. II. p. 440.

« genti e finiti, e dotate di una sussistenza neces-« saria ed infinita, perchè le contempliamo nella « realtà eterna e assoluta, che le *regge* e le *contiene* « in sè medesima « [1]: » Le nozioni generiche e i « tipi intellettivi delle cose... sono le stesse idee « eterne delle cose sussistenti nell' Idea, e in essa « da noi contemplate » [2]. La contemplazione, la indipendenza, l' eternità delle idee generiche vanno in fumo altrove. Il Gioberti insegna « che le esistenze « individue, *combinate coll' Idea stessa* (cioè con Dio), « *per mezzo della riflessione danno origine alle idee* « *generiche* » [3]. La riflessione *dà origine* alle idee generiche, sebbene eterne, sussistenti in Dio, Dio stesso, contemplate in lui; combinando Dio co' *sensibili*. E con tutto ciò il generico è contenuto in Dio *come in sostanza* [4]: e perciò è *accidente, modo* di Dio: è *retto* da lui [5]: è come uno *strato interposto* tra Dio e il creato [6]! In una parola, il generico è insieme *modo* dell' uomo e *modo* di Dio. Quindi l' uomo e Dio sono una sostanza sola.

I tre elementi del pensiero sono svolti così dall' egregio filosofo: « quando io penso al libro che

---

[1]) Errori II. p. 120.
[2]) Errori I. p. 96.
[3]) Introd. II. p. 256.
[4]) Errori I. p. 340.
[5]) Ivi.
[6]) Ivi p. 339-340.

« ho sotto gli occhi, la mia cognizione consta 1.°
« dell' individualità e concretezza di questo libro;
« 2.° del genere libro in universale. Se lasciando
« da parte il libro presente, rivolgo il mio pensiero
« al libro in universale, cioè al secondo elemento
« summentovato, questo elemento non apparisce già
« solo allo spirito, ma gli si mostra accompagnato
« da un altro elemento concreto; il quale non essendo
« più, secondo l' ipotesi, il libro individuale, che mi
« sta dinanzi, dee essere di un' altra natura »[1].
Quanto ai due primi elementi nessuno li contrasterà al savio Gioberti; perchè da' più valenti filosofi già osservati. Ma l' ultimo sembra aprire una serie di concreti infinita e perciò assurda. Se *ogni cognizione, ogni menomo atto conoscitivo* inchiude il concreto e l' astratto; sarà lo stesso del concreto ultimo, perchè oggetto anch' esso di cognizione. Anch' egli avrà il suo astratto, e questi il suo concreto, e questi l' astratto e così via via senza fine. Il che se fosse, il povero intelletto umano non sarebbe a capo mai di aversi niuna cognizione - Ma « qual' è questo con-
« creto? » domanda a sè il Gioberti: e risponde:
« Per appurarlo circoscriviamo bene l' idea, di cui
« si tratta. L' idea generica di libro, convenendo a
« tutti i volumi del mondo, e non essendo circo-
« scritta a nessuno, rappresenta non un libro reale,
« ma un libro possibile, o vogliam dire la possibi-

---

[1]) Errori I. p. 336.

« lità del libro. Questa possibilità mi apparisce come « reale, perchè *se il possibile come possibile non fosse « reale, non sarebbe nè anco possibile*. Ciò vuol dire « che la possibilità, per esser tale quale mi si rap- « presenta, *dee aver radice in una cosa reale*; la « quale d'altra parte dee essere di natura diversa « dalla cosa possibile, perchè altrimenti questa non « sarebbe possibile, ma reale » [1]. Il Gioberti dunque distingue due *realtà*: l'una propria del possibile, l'altra di ciò che è in atto. Sebbene il dizionario di cui egli fa tanto conto addosso al Rosmini [2], e gli scrittori italiani prendan sempre il reale per contrapposto del possibile, noi possiamo concedere questi due reali; de' quali diremo l'uno *reale realmente*, l'altro *reale possibilmente*. La violenza de' vocaboli palesa quella delle idee. Il libro reale è *reale realmente*, il possibile è *reale possibilmente*. Or come avviene, che il *reale possibilmente* dee aver radice *in una cosa reale realmente*, e perciò di natura *diversa* dal *reale possibilmente*? Perchè il possibile è reale come possibile? ma questa realtà non è di *natura diversa* dalla cosa possibile; anzi è lei medesima, reale come possibile. Perchè, se questa non avesse radice in cosa reale realmente, non sarebbe più possibile ma reale? Anzi appunto col radicarlo

---

[1]) Ivi.

[2]) A proposito del verbo *comprendere*. Errori 1. p. 11-14. ecc.

in una cosa reale, il possibile diventa reale: perchè la radice ed il germoglio sono della stessa natura. I botanici troveranno nuovo, che una cosa sia di natura diversa dalla sua radice. Il Gioberti fa dunque un ragionamento che o non ha ombra di senso; o riesce al contrario di ciò che vorrebbe.

Ma sul possibile reale come possibile, udiamo l'Autore delle Lezioni più volte citate: « Vero è, « ch' egli dice (il Gioberti), *che il possibile è reale* « *come possibile*, frase novissima, udendo la quale « sembra, a dir vero, che egli voglia giocar di pa- « role; ch' egli cioè, dopo aver distinto per via di « astrazione il *possibile* dal *reale*, voglia poi allo « stesso *possibile* astratto dare la realtà, benchè col- « l' astrazione gliel abbia tolta. Il che è come dire: « Vedete il fusto di questa colonna. Astraete da « esso la pietra di cui ella è formata: che cosa vi « resta? Mi resta l' idea d' un fusto di colonna che « contiene tutta la forma, ma che non contiene, non « determina alcuna materia di cui sia composta, nè « pietra, nè legno, nè metallo, nè altro; Eh! vi « ingannate, soggiungesse, la vostra colonna astratta « è realmente di pietra. - Si risponderebbe ad un « tale dialettico: Voi volete farci travedere: come « può essere di pietra quella colonna astratta, dalla « quale coll' astrazione abbiam tolta via la pietra? « Così appunto il Gioberti: egli ci consente che « coll' astrazione si possa levare la realità dell' ente, « e con ciò formarci un Ente possibile, astratto, « comunissimo. Ma dopo tutto ciò, ci soggiunge

« tuttavia: Voi v' ingannate; il vostro ente possibile « ed astratto da ogni realità, è reale come possibile, « altrimenti sarebbe nulla. Non è questo un giocar « di parole? Non si muta qui il valore della pa- « rola *realità*? E mentre prima si prendeva in senso « di *ente sussistente* in opposizione dell' *ente mera- « mente ideale*, poscia si prende in senso di entità? « Certo che l' astratto, il possibile, l' idea pura ha « la sua entità, non è nulla; ma la questione non « cade qui; la questione cade a sapere se il possi- « bile, il comune, l' astratto, ha quella entità che « hanno gli enti chiamati sussistenti e reali da tutto « il mondo. Conviene egli a noi tener dietro a sì « fatti scambietti di significati dati alle parole, non « degni di chi vuol filosofare? » Segue poscia in nota: « Acciocchè il lettore abbia un saggio della « maniera di filosofare del Signor ab. Gioberti, re- « cheremo qui alcune sue parole, corredandole di « opportune osservazioni. *Un possibile reale*, dice, « *come possibile, è reale assolutamente, se non si ri- « ferisce ad una realtà anteriore, onde sia l' astratto - « Una possibilità mera, se merita fede, è una somma « realtà, perchè non pure è reale, ma necessaria; « e in fatti tutti s' accordano intorno alla necessità « dei possibili, come possibili. Ora, se il possibile « si rappresenta all' intuito dell' uomo, come reale, « egli è chiaro che il concetto primitivo dee essere « il reale, e non il possibile; giacchè il reale anche « solo è reale, e diventa possibile coll' astrazione; « ma il possibile senza più non può diventar reale*,

« *e non è possibile* [1]. Il sagace lettore ben vede « che questo è uno sragionamento continuo, nel quale « si può osservare quanto segue:

« 1.° Si cangia il valore della parola *reale.* « Poichè talora si prende *reale* per significare il « contrapposto di *possibile*; come quando si dice che « *il reale* diventa *possibile* coll' astrazione, il che « prova che il *reale* non è il *possibile,* e il *possibile* « non è il *reale*; talora all' opposto si prende *reale,* « non quale contrapposto al *possibile,* ma come ine- « rente al possibile stesso, dicendosi che *il possi-* « *bile è reale,* e che *una possibilità mera è una* « *somma realtà* ecc.; con che si nega distinguersi « il reale dal possibile.

« 2.° Cominciare il discorso con queste parole *un* « *possibile reale,* è già incominciare con un equivoco.

« 3.° Dire che il *possibile solo non è possibile* « è una contradizione *in terminis,* perchè si nega « quel che si asserisce.

« 4.° Un' altra contradizione è dire, che una « possibilità mera, se merita fede, è una somma « realtà, appunto perchè *possibilità mera e realtà* « sono cose direttamente contrarie; altramente quel- « l' epiteto *mera* non avrebbe valore, se non signi- « fica che s' esclude la realità.

---

[1]) Introd. II. p. 159-160. Ho citato il testo giusta la 2ª edizione. Esso è l'argomento col quale il Gioberti impugna la visione dell'essere ideale secondo il Rosmini.

« 5.° Ma gli assurdi si raddoppiano; vi ha « contradizioni di contradizioni; perocchè la contra- « dizione indicata al n.° 3. è la contradizione con- « traria a quella indicata al n.° 4. In fatti le due « proposizioni assurde singolarmente prese, ripugnano « anche paragonate l' una all' altra, come si vede « confrontandole: *Il possibile solo non è possibile:* « *Una possibilità mera è una somma realtà* ».

« 6.° Dire che il *reale diventa possibile coll' as-* « *trazione,* sa di materialismo, perchè sono i mate- « rialisti quelli che sostengono che i reali, per esem- « pio i corpi, possono diventare idee per qualche « interna operazione ».

« 7.° Dire così francamente che il possibile è « l' astratto di un reale, è la solita cantilena de' sen- « sisti. La filosofia ha fatto troppi progressi perchè « si rimanga ancora tollerabile una tale opinione. « Fu dimostrato appunto contro i sensisti:

« A. - Che un mero reale non può contenere al- « cuna idea, nè alcuna possibilità, essendo la sua « sussistenza individuale, limitata, e (se trattasi di « cose finite) altresì contingente, quando all' op- « posto la possibilità, ossia l' idea, è sempre uni- « versale, illimitata, necessaria, ecc.

« B. - Che lo spirito nostro esercita la funzione « dell' astrarre non sull' ente reale meramente, ma « sull' *ente reale percepito* (il che confessa lo stesso « Gioberti in qualche luogo); e che l' astrazione « altro non fa che separare in questo *reale percepito,* « la realità che ha in sè stesso, dall' idea (il pos-

« sibile) che vi aggiunse lo spirito in percependolo. « Onde l' idea, il possibile non viene mai dalla « realità, ma s' aggiunge dallo spirito alla realità « nell' atto di percepirla, e poscia la si divide di « nuovo coll' astrazione.

« 8.° Finalmente la conclusione che vuol cavare « il signor Gioberti è più ampia delle premesse. « Perocchè se egli pretende che il possibile per non « esser nulla debba essere reale *come possibile*, ne « verrà che l' oggetto dell' intuito avrà unicamente « quella realtà che si vuole inerente alla mera pos- « sibilità, ma niun' altra realità affatto, e così ri- « marrà ancora *l' idea pura* ad oggetto dell' intuito, « nè a quella idea pura si potrà dare *la realità* « *de' reali*, ma *la sola realità de' possibili*, qualora « si usi d' un parlar così antifilosofico » [1] —

Quel che segue non è men duro ad intendere: « Così se il soggetto a cui aderisce la possibilità « del libro fosse un libro, il possibile diverrebbe « reale, e sarebbe annullato come possibile; il che « è contro l' ipotesi, giacchè io non penso a un li- « bro reale, ma solo a un libro possibile ». Ma perchè, se il soggetto del libro possibile fosse un libro, quello diventerebbe reale? non può per altro che per la realtà del soggetto. Ora questa ragione calza ugualmente contro ogni reale o concreto a cui si voglia appoggiare il libro possibile. In amendue

---

[1]) Op. cit. p. 51-53.

i casi occorre la metamorfosi temuta dal Gioberti. Inutile dunque, e ripugnante a quel periodo è il seguente rivolto a stabilire qual concreto del possibile un *pensante concreto, assoluto, immenso, eterno*; *come immenso, assoluto* ecc. è il possibile datogli a sorreggere [1]. Se il nostro filosofo ripudia il libro reale a questo uffizio, perchè reale; altri ripudierà il concreto sortito da lui a quell' onore, per lo medesimo motivo. « Il reale, che costituisce la possibilità del « libro, dee dunque essere di un' altra natura. » - Reale o possibile? non reale, perchè non si pensa ad un reale ma ad un possibile. Non possibile perchè « la radice del possibile dee essere di natura « diversa dalla cosa possibile ». Due ragioni che ci apprese il Gioberti. Dunque nè reale nè possibile. Dunque.....

Eppure il Gioberti segue domandando: « Qual « sarà ella? » (codesta natura, che i suoi principii non ammettono nè possibile nè reale). « Possibile « vuol dir pensabile, giacchè misura del possibile « è l' intelligibile, cioè quel che può essere pensato. « Ma pensato da chi? da me forse o da altri uo- « mini, o da un altro genere di spiriti creati? No « sicuramente, perchè il mio libro possibile mi si « rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno, « immenso, immutabile, assoluto, proprietà che cader

---

[1]) Errori I. p. 336-337. Un libro possibile *assoluto, immenso.*

« non possono in alcuna creatura. Dunque il pen-
« siero concreto, che serve di fondamento al mio
« possibile, dee essere investito delle stesse doti,
« cioè dee essere un concreto pensante e assoluto.
« L'idea generica del libro consta adunque di questi
« due elementi: 1.° il libro generico o possibile,
« 2.° un concreto pensante o assoluto, che *sostiene*
« questa possibilità ». Ancora: questo concreto non dovrebbe essere nè reale nè possibile, per l'argomento sovrarrecato del Gioberti. Ma senza ciò, è assai singolare, che allora stesso che il libro possibile si *rappresenta* al pensiero del Gioberti come dotato di quelle prerogative sublimi, ei ci voglia far credere che non sia nè possa mai esser pensato nè da lui nè da veruno spirito o uomo creato! Ma intorno al possibile, fra non molto.

Le idee generiche sono le più incompiute di tutte, come si disse: sono astratti meri e quindi (nel sistema del Gioberti), *forme modificazioni* dell'umano soggetto. Come mai a fabbricare le idee le più incompiute, a conseguir *forme, modificazioni* dell'animo nostro, occorre che la riflessione *combini* Dio colle esistenze, co' sensibili? i sensibili, modificazioni, forme anch' egli? [1]. Dio ch' è, per così

---

[1]) « Il sensibile infatti è subbiettivo di sua natura, es-
« sendo una *semplice impressione* o *modificazione* del no-
« stro spirito, in quanto egli ha il sentimento di sè me-
« desimo ». Errori II. p. 115.

dire, la compiutezza per essenza, unito per miracolo di riflessione a' sensibili, non darà che un'idea la più incompiuta?...

Le idee generiche, osservammo già, non sono talora per il Gioberti, che mere possibilità. Come mai Dio, ch'è la realtà somma, congiunto a sensibili che sono le esistenze [1], e quindi reali anch'essi, non formerà che una *possibilità mera*? La realtà infinita congiunta alla realtà finita, fanno, sommate insieme, una possibilità! E la somma portentosa è operata dalla riflessione umana, che senza idee generiche, cioè senza la somma detta già preparata, non può niuno atto; perchè senza le idee generali non v'ha atto *menomo conoscitivo*! Se tutto ciò ad un tempo è vero, vero sarà ad un tempo stesso che l'astrazione « produce le varie idee » [2], e che insieme « non produce nulla » [3].

Compie la dottrina delle idee generali la conciliazione che fa il Gioberti delle « mere astrattezze » di Platone, co' « meri sensibili » d' Aristotile. « L'Ente innalza gl'individui sensibili al grado di « astrazioni pensabili, e le idee generali al grado « di cose reali » [4]. Dio *innalza* i sensibili al grado di idee cioè di Dio: *innalza* le idee, cioè Dio al

[1]) Parliamo sempre secondo il ch. filosofo.

[2]) Errori III. p. 8.

[3]) Errori II. p. 396.

[4]) Introd. II. p. 452-453.

grado di *cose*: precisamente come la riflessione *combina* Dio colle cose per innalzar l'uno e l'altre a idee generali: Onde « l'individuo è veramente l'*at-* « *tuazion* dell'idea, ma l'idea è ad un tempo l'*at-* « *tuazione* dell'individuo » [1]: l'individuo, le creature, sono l'*attuazione* dell'idea, di Dio; l'*attuazione contingente*: l'idea, Dio, è l'*attuazione* dell'individuo, delle creature; l'*attuazione necessaria*. Son due *modi d'attuazione* della sostanza stessa. Questa è « l'im- « medesimazione del generale, e dell'individuale, « cioè de' sensibili e delle idee, nella *sfera* del- « l'Ente ». E questa *sfera* di Dio è il *concreto sostanziale* della formola: « il concreto della filosofia, « parte sensibile e parte intelligibile » [2]. Dio idee e cose.

Dalle idee generali ci mena il discorso naturalmente ad intrattenerci dell'idea generalissima del possibile, la quale trovasi implicata in ciascuna di quelle [3]. Non entrerò a giudicare direttamente la spiegazione datane dal Rosmini; e combattuta acremente dal Gioberti. Ma il considerar bene quella del secondo, oltre a ciò che ne abbiam dovuto toccare or ora, sarà avviamento sicuro e norma per chi vorrà chiarirsi sul conto della prima.

---

[1]) Ivi p. 215.

[2]) Errori I. p. 89.

[3]) « Nè i concetti specifici possono stare senza i ge- « nerici e senza l'idea generalissima, la quale trovasi im- « plicata in ciascuno di quelli ». Errori II. p. 405.

Noi pensiamo l'essere possibile, universale, comunissimo: se nol pensassimo non ve ne sarebbe al mondo la parola pure. Il Gioberti ammette il fatto: ammette i vocaboli stessi usati dal Rosmini a designarlo. D' onde codesta idea generalissima? come l'acquistiamo noi? Il Rosmini la vuole innata, come tale, come astrattissima, universalissima. Il Gioberti la vuole nata per opera d'astrazione sull' Ente *concreto*, su Dio *reale*, presente, secondo alcune di sue dottrine, all' intelletto per natura. Sentiamolo spiegarci tale nascimento. « Chiederà forse taluno in « che modo il concetto del possibile, nasca da quello « del reale. Rispondo che il possibile, non essendo « altro che il reale in quanto è pensato, nasce dalla « riflessione dello spirito sul concetto primo della « realtà; imperocchè l' uomo avendo il potere di « ripensare i suoi propri atti, dopo aver avuto l' in« tuito del reale, può affisare il suo spirito sopra « esso intuito e farvi sopra attenta cousiderazione. « In questo atto riflessivo l' oggetto immediato del « pensiero è lo stesso pensiero, cioè l' intuito; sic« come però l' intuito apprende la realtà, ne segue « che l' atto riflessivo non può apprendere l' atto « intuitivo, senza percepire eziandio il reale seco « congiunto; non già in sè stesso, poichè in tal caso « l' atto riflessivo non differirebbe dal diretto; ma « bensì nell' intuito. Ora il *reale considerato dalla « riflessione nell' intuito perde l' individualità che « lo fa reale, e conserva solamente quella forma « astratta e generica che lo fa possibile*. La forma-

« zione psicologica del reale in possibile risulta « dunque dall'unione della riflessione coll'intuito: « la relazione dell'oggetto verso la riflessione dà « occasione al concetto del possibile, come la rela- « zione dell'oggetto verso l'intuito produce la no- « zione del reale... Insomma, *il concetto del reale « diventa concetto del possibile, perdendo la sua « concretezza, e facendosi astratto; il che succede « per opera della riflessione* » [1].

La quale trasformazione il Gioberti segue illustrando maggiormente: « L'idea dell'Ente vuol es- « sere considerata in due momenti diversi, riguardo « allo spirito che la possiede, cioè *nell'atto primo « e nell'atto secondo.* L'atto primo è *opera* dell'in- « tuito, l'atto secondo della riflessione. Nell'atto « primo, l'Ente si rappresenta, come realtà mera, « semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nel- « l'atto secondo, come possibile. Ora la possibilità « presuppone la realtà, nè più nè meno, che la ri- « flessione presupponga l'intuito. La proporzione e « la corrispondenza che corre fra i *due atti psico- « logici e i due stati ontologici,* è perfetta... [2] La « percezione o idea diretta è l'intuito, o sia l'ap- « prensione immediata dell'oggetto: l'idea riflessa « è l'intuito dell'intuito, la percezione della per- « cezione, l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè

---

[1]) Introd. II. p. 160-161.
[2]) Ivi p. 161.

« stesso. Il termine dell' intuito o dell' apprensione « immediata, è l' obbietto in sè stesso, cioè l' ob- « bietto finito o infinito, ma sempre reale, concreto, « positivo, individuale. Il termine della riflessione « è l' intuito, e con esso l' idea dell' oggetto, non « quale è in sè stesso, ma astratto, generalizzato, « spogliato d' ogni individualità, e ridotto alla con- « dizione di mero possibile » [1]. « Infatti che cos' è « un concetto astratto, se non un nostro proprio « pensiero? L' astrazione, per aver luogo, ha certo « d' uopo di un concreto, in cui la facoltà astraendo « si eserciti; ma il concetto astratto, che è il ri- « sultato di questo lavoro, non è altro, come astratto, « che *un parto dello spirito*, il quale ripiegandosi « colla riflessione sull' intuito, ch' egli ha del con- « creto, e considerando esso concreto *non in sè stesso*, « ma *nel proprio atto intuitivo*, lo spoglia mental- « mente delle proprietà, che lo concretizzano, e ne « fa un' astrattezza » [2], « e una semplice forma dello « spirito nostro » [3]. L' uomo intuisce per natura Dio nella sua realtà. La riflessione considera Dio reale in questo atto intuitivo dello spirito. In tale operazione Dio *perde*, *spoglia* le proprietà che lo concretizzano, e diventa un' astrattezza, una forma dello spirito, il possibile in genere: dall' atto *primo* passa

---

[1]) Introd. II. p. 173.

[2]) Ivi p. 380.

[3]) Ivi.

Dio all' atto *secondo*: e i due *stati* ontologici di Dio sono *opera*, l' uno dell' intuito umano, l' altro della riflessione.

Per non istancare il lettore fermandolo su tali punti, osserveremo di corsa: 1.° che l' intuito naturale di Dio *in sè*, è ipotesi, è assurdo, come vedemmo: 2.° che il Gioberti distrugge in mille modi codesto intuito, come vedemmo parimenti: 3.° ch' è assurdo, per non dir altro, che Dio possa perdere, spogliare la sua *concretezza*, per opera dell' umana riflessione: 4.° ch' è contraddittorio asserire tale spogliamento succedere col solo considerar Dio nell' atto intuitivo dello spirito. Dio è reale: l' atto intuitivo è reale: il reale infinito col reale finito come potranno mai formare una semplice astrattezza, la possibilità in genere? 5.° L' infinito Dio diventato *forma* semplice dell' animo umano finito, e forma infinita, *meramente possibile*, di cosa finita *reale*, è, per non dire altro, ridevole fantasia. 6.° Lo stesso si dica circa gli oggetti creati appresi immediatamente, e *spogliati* dell' individualità solo coll' essere pensati nello spirito. Gli oggetti sono reali: lo spirito è reale. Come nascerne tale spogliamento? una modificazione, una forma dell' animo, meramente possibile? Le *forme*, le *modificazioni* sono reali come il soggetto in cui sono. Bene sta nondimeno che « il « concetto del reale diventa concetto del possibile, « perdendo la sua concretezza, e facendosi astratto »; che vuol dire, diventa astratto diventando astratto.

Fin qui l' idea del possibile è *parto dello spi-*

rito, *opera* della riflessione, *forma*, *modificazione* dell' animo umano. Il Gioberti, che ci ha finora date non poche prove del porre con l' una mano una dottrina, e coll' altra atterrarla, fa il medesimo nel caso presente. L' idea del possibile, da parte dello spirito, diventa *parte* di Dio, una *minima particella*, una menoma *parte* [1]: sebbene sia Dio stesso [2]: parte cioè e tutto. Noi la vediamo congiuntamente alle altre idee in Dio: « Come potete credere che il « possibile abbia luogo, senza che si contenga nella « mente divina? Che cos' è il possibile, se non il « pensabile divino? Non è appunto, come pensabile « divino, ch' esso è necessario, eterno, assoluto? » [3]. « L' Ente assoluto *contiene in sè l' idea del possi-* « *bile*, e tutti gli altri tipi intellettivi; che vi sono « contemplati dallo spirito ecc. » [4].

Abbiamo pertanto due teorie, l' una rincontro

---

[1]) L' ente possibile *fa parte dell' Intelligibile divino*, « ma non è tutto esso Intelligibile.... ciò che *forma* al « parer mio, l' *intelligenza nostra*, non è già l' ente pos- « sibile, ma l' *Intelligibile divino*, di cui esso ente è *una* « *minima particella*; il quale Intelligibile divino *comprende* « tutto ciò che è o può essere, e risponde non già al vo- « stro ente, ma al logo platonico ». Errori II. p. 409. Alla p. 401. notava che il dire che Dio *comprende* tutto l' es- sere è un farsi panteista. La *parte*, la *minima particella*, è *menoma parte*, nella facc. 410.

[2]) Ivi p. 402. « l' idea eterna del possibile è Dio stesso ».

[3]) Ivi p. 404.

[4]) Errori I. p. 67.

all' altra. Quella fa l' idea del possibile parto dello spirito, lavoro, effetto di astrazione, modificazione dell' anima. Questa lo pone in Dio, lo fa Dio stesso, veduto da noi. Come si conciliano esse così opposte dottrine?

Il Gioberti crede accordarle con un suo ripiego; di che terremo ora due parole. Distingue due idee del possibile, o com' egli dice, due pensabili: « l' ente « possibile e l' ente pensabile; ora vi sono due specie « di pensabilità, l' una obbiettiva, l' altra subbiet- « tiva.... La pensabilità obbiettiva è il possibile « eterno, come pensato da Dio; e questo possibile, « che si contiene nell' Idea, come l' imagine nello « speglio, è tutto obbiettivo, e non può essere colto « più che l' Idea stessa nella sua concretezza dalla « riflessione... prettamente psicologica, *che* non ha « virtù di uscire dell' atto intuitivo per entrare in « alcuna parte, eziandio minima, del suo oggetto. « Ma la pensabilità subbiettiva è nel soggetto stesso; « dove è prodotta dall' atto intuitivo, che apprende « l' Idea. Imperocchè ogni atto dell' anima, sia co- « noscitivo o di altra specie, quando è compiuto, « lascia in esso animo un effetto, cioè una nuova « modificazione; la quale nel nostro caso è la pen- « sabilità umana del pensato divino. Questo pensa- « bile umano costituisce un possibile relativo, sub- « biettivo, che non si stende al di là del pensiero « umano » [1]. Il possibile *subbiettivo è* « una copia

[1]) Errori I. p. 146. Alla pag. 121-122. aveva posto

« finita dell' altro, impressa e contenuta nell' in« tuito » [1]. La quale impressione poi accade, secondo il nostro illustre scrittore, nella maniera seguente: « La nozione dell' Ente astratto viene solo in seguito » (dopo l' intuito) « per opera della riflessione psi« cologica, che sottentra all' ontologica. Ella risiede « nell' animo, che ripiegandosi sull' intuito stesso, e « apprendendo quest' atto nella sua union misteriosa « coll' Ente assoluto e creante, trova in esso come « un *riverbero o una impronta* di questo grande « oggetto; giacchè il soggetto conoscente in virtù « della cognizione riceve in sè medesimo *una im« pressione* e una *modificazione* dell' oggetto cono« sciuto. Questa modificazione fatta nell' intuito dalla « cosa intuita, è il concetto astratto dell' ente; cioè « il concetto dell' ente possibile, dell' Ente come « pensante e pensabile, *spogliato della sua concre« tezza*, e considerato nei termini del solo pensiero » [2].

Sono pertanto due possibili o pensabili, secondo il Gioberti: il divino e l' umano sua copia, impressa nello spirito. La copia, ch' era parto dello spirito,

---

la distinzione stessa. Dov' è degno d' osservazione, che rimprovera il Rosmini d' aver « fatto grazia al solo ele« mento subbiettivo » del possibile; mentre altrove lo riprende perchè erra nel negare « l' elemento subbiettivo » detto. Introd. II. p. 443.

[1]) Errori I. p. 146.

[2]) Introd. II. p. 440.

opera della riflessione; è adesso *prodotta dall' atto intuitivo*. L' atto intuitivo, ch' è *mera potenza*, mero *atto primo*, di cognizione, è adesso *atto compiuto*, che lascia un effetto, una modificazione nell' anima umana. Che che sia di tali nuove incoerenze, la distinzione è fatta per conciliare le opposte dottrine del possibile veduto in Dio, e del possibile prodotto dalla riflessione. Vediamo se il rimedio ingeneri o no sconci peggiori del male stesso.

Il possibile subbiettivo è « una copia finita del« l' altro, impressa e contenuta nell' intuito » [1]: una copia ch' è insieme effetto dell' Idea, effetto dell' atto intuitivo, effetto della riflessione o astrazione. Lasciamo al lettore l' accordare queste tre cose tra loro. Notiamo che nell' intuito non avendoci cognizion vera, ma solo in *potenza*, come si disse, e perciò sola potenza di cose altresì; è malagevole a intendersi d' onde venga l' effetto accennato, l' impressione, la copia. Niuna cosa agisce se non in quanto dall' atto che dicono primo passa all' atto che dicono secondo. La riflessione è l' attuatrice della *potenzialità* dell' intuito, e del suo oggetto. Esso perciò non può essere cagione di effetto niuno se non desto prima, e scosso, ed attuato dalla riflessione. La copia, l' ef-

---

[1]) Errori I. p. 146. « La sola cosa che nell' intuito « rinviensi è l' effetto dell' atto intuitivo, cioè la possibi« lità umana e subbiettiva dell' ente » p. 147. « il reale « essendo appreso dall' intuito imprime in esso la sua « forma, cioè il pensabile umano ». p. 148.

fetto, l' impressione, che sarebbe secondo il nostro egregio autore l' idea subbiettiva del possibile, non può essere prodotta nè dall' atto intuitivo nè dal suo oggetto: bensì dalla riflessione: che fu del resto la prima a cui affidò il Gioberti tale uffizio. Rimane ciò non ostante dura cosa a intendere anche per la riflessione, ciò che sarebbe anche per l' intuito e suo oggetto. Questa si è l' accennata di già: che una copia, un effetto prodotto dall' originale, da cose reali, sia in sè meramente *possibile*! Dio realtà somma fa, per mezzo della riflessione *reale*, una copia di sè che non è altro che *possibile*! E questa copia *possibile* di Dio benedetto è modificazione *impressa* da lui *nello spirito*! E questa modificazione è cosa reale, perchè sussistente in una cosa reale! Una copia *possibile* di un essere eminentemente *reale*, modificazione *reale* di cosa *creata reale*!

Le *forme*, i *modi* dell' animo umano non sono che sentimenti: modificazioni del sentimento sono gli effetti delle *impressioni* fatte su noi da qualsia essere da noi diverso. Quella forma o modificazione che è per il Gioberti il *pensabile subbiettivo* sarebb' effetto dell' Ente reale, di Dio operante sul nostro sentimento, e quindi sentito. Perocchè solo il sentito modifica come che sia il sentimento, facendo su questo *impressione*. Il Gioberti combatte a lungo la dottrina di Dio da' beati *sentito* [1]. Ma nella modificazione,

---

[1]) Errori III. p. 31. « Sarebbe troppo assurdo il dire

che Dio fa nello spirito, imprimendovi quella copia di sè che il Gioberti chiama pensabile umano, è o no Dio sentito? Certo sì: perchè nella impressione sensibile è sentito sempre l' imprimente: sono due elementi della sensazione distinti insieme ed inseparabili. Se « una semplice modificazione dell' animo... « dee essere sentita » [1]: se nella sensazione è sentita la cosa che la produce: nella modificazione, ch' è l' ente possibile del Gioberti, sarà pure sentito il modificante, il suo Ente-Idea. E il Gioberti concede al suo Ente-Idea ciò che nega al Dio del Cattolicismo. E perciò lo disse « concreto della filosofia « parte *sensibile* e parte intelligibile ».

Nè può ricorrere allo scampo di asserire a noi quello che de' beati afferma: non essere l' Ente ch' è sentito, ma sola « l' impressione creata » che ne riceviamo [2]. Imperocchè non solamente colla impressione creata sentiremmo Dio altresì in codesto sistema, ma Dio è la stessa creata impressione, è la stessa modificazione dell' animo nostro, ch' è il pensabile

---

« che noi sentiamo la realtà increata, e che questa possa « essere comechesia sensibile ». Alla p. 12. la dice « dottrina enorme, inaudita agli orecchi non solo dei cattolici, ma di ogni filosofo, che non sia antropomorfita o « panteista ». Ne tratta più lungamente alla p. 294 e segg. dove combatte il celebre Roveretano, come se fosse tanto semplice da far Dio *sensibile materialmente*.

[1]) Errori III. p. 301.

[2]) Ivi.

umano; è il sensibile stesso: il possibile obbiettivo s' immedesima col subbiettivo; Dio s' identifica coll' uomo. E questa ultima dottrina è la solita massima contraddizione, il panteismo, in che trovano luogo le altre tutte che eziandio questa parte del possibile riguardano: che sia cioè tutto insieme parto dello spirito, ed opera dell' astrazione, ed effetto dell' atto intuitivo, ed effetto dell' Ente Idea, e *parte* di Dio.

« Il nostro concetto riflessivo dell' ente possibile « è obbiettivamente *identico* all' idea del possibile « racchiusa nella mente increata » [1]. « Voi (parla « al Tarditi,) voi considerate l' idea umana dell' ente « possibile, come una semplice copia o imagine o « partecipazione dell' idea divina di esso; io la tengo « *per la stessa idea divina*, per modo diretto e im- « mediato onnipresente agli spiriti... perchè al parer « mio *l' idea umana del possibile è numericamente* « *la stessa idea divina* » [2]. « L' idea dell' ente astratto « splendiente alla riflessione, è *la stessa idea di-* « *vina* » [3]. Ora l' idea umana del possibile, siccome forma, modificazione ecc. dell' animo umano, « sus- « siste solo nel soggetto conoscente, s' *immedesima* « *sostanzialmente* con esso nè se ne può separare « che a forza di assurdi » [4]. L' idea poi divina è

[1]) Errori II. p. 410.

[2]) Ivi.

[3]) Introd. II. p. 442.

[4]) Errori I. p. 85.

« in Dio, è Dio [1] ». « Ma se l' ideale per una parte « è l' uomo e per altra Dio... ne séguita necessaria-« mente che Iddio e l' uomo sono la stessa cosa » [2]. Il Gioberti parla così al Gioberti.

Il quale però (mosso dall' amore di sistema, non certo da non rette intenzioni) torna e ritorna a ribadire l' identità del possibile *riflesso* e *subbiettivo*, coll' *obbiettivo* ed *intuitivo*, dell' uomo con Dio. « L' i-« dea diretta o sia la percezione (dell' Ente reale), « e l' idea riflessa (dell' ente possibile), convengono « insieme, sia nell' essere entrambe un atto del « pensiero, sia *nella sostanza del loro oggetto*; ma « differiscono pel *modo*, con cui apprendono esso « oggetto; perchè l' una lo *piglia qual' è in sè stesso* « nella sua concretezza e come reale; l' altro lo « *afferra qual è nello spirito*, nella sua astrattezza, « e come pensabile, o sia possibile, giacchè la « possibilità delle cose è la pensabilità loro » [3]. L' idea del possibile riflesso, il *pensabile umano*, è nello spirito: è sua *modificazione*: e quindi *s' immedesima sostanzialmente* con esso. L' idea diretta, ch' è il pensabile divino, è nell' Ente, è l' Ente, Dio: le due idee non *differiscono sostanzialmente*, ma solo di *modo*; come l' intuito dalla riflessione. Dunque *Dio e l' uomo non differiscono di sostanza, ma di modo solamente.*

---

[1]) Oltre i luoghi già citati v. Errori I. p. 82. III. p. 35-36. ecc.

[2]) Errori I. p. 85.

[3]) Introd. II. p. 173-174.

« Il possibile infatti (dice altrove il Gioberti) non « essendo che il pensabile, *ha due diversi rispetti* « secondo che si riferisce al pensiero increato, o al « pensiero creato. In ordine al primo, esso è il pen- « sabile in universale come pensato da Dio: in or- « dine al secondo, esso è il pensabile in universale, « come ripensato dall' uomo colla riflessione, che è « quanto dire il ripensamento umano e riflesso del « pensabile in universale pensato da Dio. Di questi « due *elementi*, il primo è da noi afferrato coll' in- « tuito, e il secondo colla riflessione sola; il primo « è *obbiettivo* ed estrinseco all' intuito che lo ap- « prende; il secondo è *subbiettivo*, *risiede in esso in-* « *tuito*, cioè *nello spirito intuente*, come effetto del- « l' atto intuitivo, ed è ivi colto dalla riflessione »[1]. Nello spirito e in Dio è lo stesso possibile secondo due *diversi rispetti*. Lo spirito ripensa quello stesso possibile che è pensato da Dio ed « è obbiettiva- « mente e intuitivamente Dio stesso, e partecipa alla « sua realtà e concretezza, *sopra la quale lavora* (!) « *lo spirito nostro*, quando mediante la riflessione, « *converte* il concreto in astratto »[2]; e in tale ripensamento accade il cangiamento del concreto nel possibile; dall' obbiettivo cioè dal Divino, nel subbiettivo cioè nell' umano; di Dio nell' uomo. Dio e

---

[1]) Errori I. p. 121.

[2]) Errori III. p. 35. « essendo... indubitato che l' idea « eterna del possibile è Dio stesso ». II. p. 402. III. p. 62. ecc.

l'uomo sono *due elementi, due diversi modi, due diversi rispetti* di una sostanza sola. Il che spiega come il *possibile astratto soggettivo* non sia che un *aspetto* dell'Ente, com'è il reale, il sussistente ecc. oggettivo e concreto [1]; spiega come la « sintesi ra« ziocinativa, l'analisi, la deduzione, l'induzione si « *fondino* sopra una cognizione precedente e fonda« mentale, *identica nella sostanza ma diversa nella* « *forma* da quella che la segue » [2]: come « il con« cetto del reale (cioè Dio) *si trasformi* in con« cetto del possibile, quando *trapassa* dall' atto in« tuitivo all' atto ripensativo » [3]: *passaggio* altre volte da noi esaminato: i quali due atti *psicologici* sono appunto *l' atto primo* e *l' atto secondo* dell' Ente che vedemmo pure: corrispondono perciò, vale a dire, s' identificano (per l' identità degli ordini tutti in un solo, e del Primo psicologico coll' ontologico) co' due *stati ontologici* dell' Ente stesso, di Dio [4]. Gli *atti dell' uomo* sono gli *stati di Dio*.

---

[1]) Errori III. p. 38. « quando specifichiamo il sostan« tivo *Ente* cogli aggiunti d'*ideale, possibile, reale, sussi*« *stente* e simili, non vogliamo già escludere con alcuno « di questi epiteti il concetto significato dagli altri, ma « solo determinare l'*aspetto speciale* in cui contempliamo « distintamente esso Ente ». « Gli *aspetti* dell' Idea innu« merabili ». Ges. Mod. II. p. 234.

[2]) Introd. II. p. 170.

[3]) Ivi p. 164.

[4]) Ivi p. 161. « La proporzione e la corrispondenza,

Il Gioberti insegna più volte, che l'immedesimare il possibile e l'astratto con Dio, è panteismo: « immedesimando l'essere iniziale (possibile) coll'assoluto » si cade nel panteismo [1]. « L'ente astratto « è unico, comunissimo, universalissimo, appllcabile « del pari a Dio e al mondo, al Creatore e alle crea-« ture. Dunque se l'ente astratto è reale e sussistente « fuori dello spirito, convien conchiudere che v'ha « una sostanza unica, Dio e mondo ad un tempo, « di cui tutte le cose sono semplici modificazioni » [2]. Chi pertanto immedesima l'ente possibile con Dio, è panteista: e fa Dio e cose, mere modificazioni della stessa sostanza. Ma niuno poi opera la detta immedesimazione più chiaro del Gioberti stesso, secondo i testi suoi riportati: niuno più chiaramente di lui parla dell'essere possibile *comune* a Dio ed alle cose. « Fra l'idea di Dio e quella dell'ente « astratto comunissimo v'ha quella analogia e so-« miglianza rimota e imperfettissima che corre fra

---

« che corre fra i due atti psicologici e i due stati onto-« logici, è *perfetta* ». Della identità della psicologia coll'ontologia, demmo già i testi. La Psicologia « scienza dello « spirito umano » (Introd. III. p. 6.) è identica all'Ontologia « scienza dell'Ente » (Ivi p. 16.): lo spirito *identico* a Dio.

[1]) Errori I. p. 228. Cf. p. 78-79. 235. Contro l'unificar l'Ente possibile o iniziale con Dio parla anche negli Errori II. p. 55. 57. 60. 62. 65. ecc.

[2]) Introd. II. p. 438.

« l'infinito e il finito, fra l'Ente e l'esistente » [1]. L'analogia diventa ben tosto una similitudine vera mediante « la sintesi dell'atto creativo. La qual sin- « tesi, importando una *relazione reale* dell'Ente « coll'esistente, ci conduce di necessità ad ammet- « tere una *similitudine* fra questi due termini, a « malgrado dell'immenso intervallo, che gli disgiun- « ge » [2]. Inutile soggiungere che i Teologi Cattolici non ammettono similitudine *vera* niuna, perchè niun genere comune, tra Dio e il creato; nè riconoscono in Dio *relazioni reali* verso le sue creature [3]. Dico similitudine *vera*, perchè in senso larghissimo concedono che le creature sieno simili a Dio, non però Dio alle creature [4]. La similitudine di cui parla il Gioberti non solo è vera similitudine di due realtà della *specie* stessa (come fu visto); ma è similitudine che finisce in *identità* precisa. Egli infatti, (oltre l'al-

---

[1]) Errori I. p. 82.

[2]) Introd. II. p. 442.

[3]) S. Thom. Cont. Gent. Lib. II. c. 12. Quod « rela- « tiones Dei ad creaturas *non sunt realiter in Deo* ». Come niuna similitudine *vera*, così niun *predicato* nè *univoco* (Ib. lib. I. c. 32.), nè *equivoco semplicemente* (c. 33.), come dicono le scuole, è comune a Dio e alle creature: ma solo l'*analogico* (c. 34).

[4]) Ib. lib. I. c. 29. « Quomodo in rebus similitudo ad « Deum inveniri potest »... « creatura habet quod Dei est, « unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest « dici Deum habere quod creaturae est: unde nec conve- « nienter dicitur, *Deum creaturae similem esse* ».

tre cose che abbiamo sinora vedute), spiega altresì l'ente astratto e possibile in tal modo. « L'oggetto « immediato dell' intuito non essendo l' Ente solo, « ma l' Ente in relazione coll' esistente, mediante « l'organismo della formola ideale, l' impressione, « che esso intuito ne riceve, dee corrispondere del « pari ai due concreti della formola » (non sono più tre nè uno), « cioè all' Ente e all' esistente, e « rendere imagine dell' uno e dell' altro. Insomma « l'ente, come pensato e pensabile, *dee corrispon-* « *dere all' Ente e all' esistente*, e rappresentargli « entrambi: perciò la pensabilità dell' Ente e quella « dell' esistente *debbono riunirsi in un solo elemento,* « *che nell' atto cogitativo sia comune ad amendue,* « *e loro egualmente applicabile.* Ora qual è questo « elemento, se non l' ente astratto, possibile, co- « mune del Rosmini, predicabile dell' Ente e del- « l' esistente, di Dio e delle creature? Ecco adun- « que, come il processo ontologico, dopo averci date « le notizie concrete dell' Ente e dell' esistente, « spiega il modo, con cui si forma nello spirito il « concetto astratto dell' Ente, base di ogni astra- « zione, e ce lo mostra dapprima, come *l' impres-* « *sion subbiettiva fatta dalla sintesi obbiettiva del-* « *l' Ente e dell' esistente nell' unità psicologica dello* « *spirito, mediante il primo atto intuitivo* » [1]. Il Gioberti già notava che l' applicare ugualmente a

---

[1]) Introd. II. p. 441.

Dio e alle creature l' ente astratto e comunissimo è panteismo. Non credo che in più chiare parole delle sue possa farsi tale applicazione. Ma non solo questo. Egli chiama l' ente stesso, elemento *comune* a Dio ed alle creature! Così è quell' elemento « un' im« pressione, una modificazione, una forma dello spi« rito nostro ». È dunque una modificazione, una forma, un' impressione stessa, comune a Dio ed al creato. E siccome la comunanza di modi trae seco la comunanza di natura; e una sola e medesima impronta suppone un solo e medesimo suggello; Dio e il creato hanno una sola natura *comune* ad amendue. Vano perciò il soggiungere che tra essi è « infinito intervallo » [1]; quando si afferma che hanno *modi*, *impressioni comuni*, e quindi *comune natura*.

E perchè dubbio non rimanga, segue il Gioberti dicendo, che tale forma, impronta, riverbero, modificazione comune a Dio ed allo spirito, è « l' idea « eterna dell' Ente (cioè Dio), sulla quale è esem« plato l' esistente nell' atto stesso, in cui viene pro« dotto. Ora l' idea dell' ente possibile è questo « archetipo eterno, senza il quale la creazione sa« rebbe impossibile. L' ente possibile fa quindi *parte* « dell' Intelligibile divino; e siccome l' Intelligibile « divino ci è *comunicato* nell' intuito, mediante l' atto « creativo, e *forma* l' intelligenza nostra, *ne segue* « *che l' idea dell' ente astratto splendiente alla ri-*

---

[1]) Ivi. « immenso intervallo » p. 412.

« *flessione è la stessa idea divina.* »[1]. « Voi vedete » (commenta l'autore delle Lezioni Filosofiche) « voi « vedete dunque, che l'idea del possibile è una « modificazione dello spirito umano; e che allo stesso « tempo è l'idea divina, che è quanto dire Dio « stesso »[2]. La quale idea divina, lo spirito « la « trova incarnata nella propria forma »[3]; immedesimata con la propria sostanza - In altre parole: « Lo spirito umano la riceve adunque in due modi; « cioè come esemplare divino, nell'intuito dell'Ente « assoluto; e come copia esemplata sul divino mo- « dello in virtù dell'atto creativo »[4]. Ma tra l'originale e la copia non v'ha divario di sostanza, ma di *modo* solamente, di *rispetto*: essendo la copia la stessa idea divina; cioè l'originale: « Perciò l'idea « dell'Ente possibile è subbiettiva e obbiettiva ad « un tempo »: subbiettiva nell'uomo, obbiettiva in Dio: ma è la stessa idea[5]. Quindi l'uomo e Dio, la

[1]) Ivi p. 442.

[2]) Op. cit. p. 78.

[3]) Introd. II. p. 442.

[4]) Ivi.

[5]) Introd. II. p. 443. « la *subbiettività* di esso possi- « bile è un'*obbiettività necessaria e assoluta* » Errori III. p. 33. Più sotto lo chiama « *pensato umano innestato sul* « *divino....* dal quale posso bene pigliare le mosse; come « quello che è divino, e *s'immedesima colla somma realtà* ». p. 33-34. Indi si fa palese che « il subbiettivo dell'idea « non si può separare dall'obbiettivo ». Errori I. p. 142; essendo identici. A quello la Psicologia, a questo pon

sostanza stessa. Che poi questa impronta la quale è nello spirito, ed è la similitudine dell' Ente coll' esistente; che questa impronta, modificazione, si *ravvisi* « nell' idea eterna dell' Ente »: che il possibile ch' è la detta impronta comune a Dio ed alle creature, sia « l' archetipo eterno senza il quale la « creazione sarebbe impossibile »; e v' abbia quindi un archetipo comune a Dio ed alle creature, sovra cui essere l' uno e le altre creati, tutto ciò ha suo luogo nell' unica sostanza, creante insieme e creata. Questa alla fin fine è « la sintesi dell' obbiettivo « e del subbiettivo nell' idea dell' Ente astratto » [1],

---

mente l' Ontologia (ivi); e « il concetto principale del « Primo ontologico (Dio, chiamato dal Gioberti *la prima* « *cosa*)..... riesce di necessità un Primo psicologico ». Introd. II. p. 154: perchè Ente e spirito umano s' immedesimano: nè si diversificano che per *modo, aspetto, rispetto,* in che l' unico Ente reale (Primo filosofico in che s' identificano l' Ontologico e il Psicologico; ivi p. 155.), viene considerato. Come il concetto ontologico è uno col psicologico, così « l' intelligibile riflesso è obbiettivamente *tut-* « *t' uno* coll' intuitivo ». Ges. Mod. I. p. CCCXXXIII: e le astrazioni nostre, *forme, modificazioni* dello spirito, sono « idee risedenti nell' Idea e *appartenenti intrinsecamente* « *alla sua natura* ». Errori II. p. 177. Noi siamo *appartenenze* della divina natura.

[1]) Introd. II. p. 443. Se Dio è tutt' insieme il concreto e l' astratto, l' oggettivo e il soggettivo, non istupiremo che « l' astratto umano non può esser valido senza il divino, e questo non può sussistere nè concepirsi senza un « concreto, cioè *un astraente divino*, una mente assoluta,

ch'è subbiettivo ed obbiettivo: cioè « la sintesi del-« l'obbiettivo e del subbiettivo nell'obbiettivo e nel « subbiettivo ».

Ma è tempo di finire il lungo capitolo. E lo faremo ascoltando l'egregio nostro filosofo ad atterrare di un colpo solo tante e tante teorie fabbricate sull'idea del possibile. Dopo aver detto e ridetto che l'uomo acquista tale idea per lo *spogliare* che fa l'Idea, Dio, la sua *concretezza* (ora per opera dell'astrazione ora per opera di Dio stesso,) nega al Prof. Tarditi d'aver mai detto questo: « se per l'ente « ideale voi intendete l'Idea concreta presente al-« l'intuito, e *supponete che io voglia elaborarla* « *spogliandola della realtà, mi attribuite un assunto* « *filosofico tanto più audace del vostro*, quanto voi « almeno mutate Iddio in meglio facendolo passare « dalla inizialità alla compiutezza, *laddove io lo* « *cambierei in peggio, di perfetto e reale che è ren-* « *dendolo solamente iniziale.* Tanto che, sebbene ci « accordassimo insieme in questo *concetto maravi-* « *glioso di fare un Dio mutabile*, io verrei a vin-« cervi di molto in singolarità, *sostituendo al vostro* « *Dio progressivo, un Dio regressivo e camminante* « *a ritroso* presso a poco come il nostro secolo. Se

« che intendendo sè stessa come intelligibile, si rende in-« telligibile anco alle menti create, e loro *concretamente* » (come oggetto creante) « non meno che *astrattamente* » (come soggetto creato) « *nel tempo medesimo si mani-* « *festi* ». Errori II. p. 131.

« poi volete parlare dell' Ente possibile, avvertite « che, secondo me, *la nozione di esso non è fatta « nè lavorata dall' uomo*, ma semplicemente da lui « nell' Idea contemplata, come l' astratto può con- « templarsi nel concreto, e metaforicamente parlando, « il contenuto nel contenente, e la parte nel tutto. « *Il solo concetto che possa per qualche rispetto chia- « marsi un lavoro umano è quello del pensabile « relativo, che non è oggetto dell' intuito, ma della « sola riflessione*, e che segregato dal suo principio « obbiettivo non ha alcun valore scientifico »[1]. Come? non è più vero che il possibile sia un *parto* dello spirito, un *effetto* dell' astrazione? non è più vero, che l' Ente *passa dall' atto primo all' atto secondo*, cioè dal concreto all' astratto, per opera della riflessione? Non è più vero che Dio *perde*, *spoglia le proprietà che lo concretizzano*; e così nasce l' idea del possibile?... Noi vediamo il possibile in Dio? Ma si distinsero pure due possibili: l' uno *contemplato* in Dio: l' altro *incarnato* nell' uomo: nell' ultime parole recate si riparla del pensabile *relativo*, ch' è

---

[1]) Errori I. p. 228-229. III. p. 27. « L' astrazione muta « il reale in possibile per due modi; cioè *separando* esso « possibile dalla realtà creata, che ne è l' *effettuazione « contingente*, e *distinguendolo* dalla realtà increata, che « ne è il *fondamento necessario* ». Ma se il possibile *soggettivo* è la stessa realtà creata, come si separa da essa? Una cosa *separata* da sè stessa; è contraddizione.

appunto il possibile o pensabile *subbiettivo* riflesso: cioè l'Idea *spogliata della sua concretezza, Dio mutato, Dio camminante a ritroso*. Come negare ed affermare entro poche righe la stessa cosa?... Che che sia, il Gioberti non vuol di vantaggio quello *spogliamento* crudele di Dio. Più, se nelle parole citate sembra concedere quello che altrove eziandio, che noi *vediamo* coll' occhio dello spirito il possibile in Dio, si pente improvviso anche di questo: e le centinaja di pagine spese a confutare il possibile del Rosmini, e fermar bene il suo, cancella d'un tratto, scrivendo: « *Il possibile non può essere* « *meglio intuito cogli occhi dello spirito che veduto* « *con quelli del corpo e appreso sensatamente* » [1]. Niuna cognizione del possibile rimane più all'uomo.

E dopo queste cose il Gioberti va lieto, che la « teoria della formola ideale risolve *con rigore ma-* « *tematico* la quistione dell'origine delle idee » [2].

---

[1]) Introd. II. p. 161.

[2]) Errori II. p. 117. — Tralascio i luoghi dove il Gioberti chiama Dio « idea generalissima » (Errori III. 66): e l'ente astratto « *sottogenere* nell'idea di Dio contenuto » (Errori II. 148.): onde Dio è genere e sottogenere: e parla dell' Idea-Dio unica in sè, *moltiplice* nelle sue *attinenze esteriori* (Err. II. 359. 380. III. 866. Ges. Mod. I. CXCI. CCCLV. ecc.): ed altre sentenze consimili: le quali tutte ricevono luce dalle cose per noi discorse.

Quanto all'idea del possibile, il Gioberti, per combattere il Rosmini, la immedesima colla divina essenza (Introd.

II. p. 423.): e dice che il lume divino presente all'*intuito razionale* è dessa appunto. Per difendere poi sè dall'accusa di fare l'uomo per natura beato comprensore, sostiene, come vedemmo, che l'intuito razionale non percepisce l'essenza divina. Bene avverte che « tutte le dottrine « false sono piene di contraddizioni ». (Err. II. 141.)



CAPITOLO XIII.

I GIUDIZI

Dopo le idee è naturale che del giudizio facciamo parola. Imperocchè « anche i bimbi sanno che ogni « giudizio non è altro, se non la sintesi di più « concetti » [1]. « Giudicare altro non è che conoscere « la convenienza o la disconvenienza, che corre fra « *due idee* » [2]. « Ogni giudizio dee constare di con- « cetti [3]: « Il giudizio dovendo essere composto *di* « *due idee* » [4].

Due questioni, fra le principali, fanno i filosofi

---

[1]) Errori III. p. 25.

[2]) Ivi p. 289.

[3]) Ivi p. 292. e T. I. p. 369. « non potendosi giudi- « care senza connettere insieme le cose per via dei con- « cetti che le rappresentano ».

[4]) Errori I. p. 366.

intorno al giudizio: l' una riguarda la sua relazione coll' idea; ed è: quale de' due, idea o giudizio, anteceda all' altro logicamente: la seconda riguarda la *certezza* del giudizio; ed è: come uomo possa essere certo di non giudicar falsamente, giudicando. Il Gioberti dà un suo scioglimento d' amendue. Quanto alla prima, immedesima idea e giudizio: quanto alla seconda pone il primo giudizio in Dio; facendo l' uomo ripetitore del medesimo. Rechiamo le sue parole:

« La separazione dell' idea dal giudizio, assurda « per sè medesima, fu ammessa da molti filosofi « anteriori alla scuola scozzese, perchè la sentenza « contraria dà luogo a un' obbiezione insolubile, « senza la dottrina della formola ideale. Il Reid « mostrò l' assurdità della prima opinione con tale « squisitezza di analisi, che la fu abbandonata da « tutti i filosofi, che non seppero risolversi ad essere « sensisti schietti, scettici o panteisti. Tuttavia, non « volendo uscire dalla psicologia, egli non potè ri- « solvere quell' obbiezione; ma guidato dal suo retto « senso, sostenne, a malgrado di essa, l' insepara- « bilità del giudizio dall' idea, confessando che la « natura di questo giudizio primitivo era inesplica- « bile... Per chiarire la falsità di questo presup- « posto (che l' idea sia separabile dal giudizio) « non fa d' uopo di un lungo discorso. L' idea, o « sia l' oggetto ideale in cui termina il nostro pen- « siero, qualunque siasi la sua natura, *si pone e si* « *afferma da sè stessa*, ed è impossibile allo spirito

« che riflette l' apprenderla, senza apprendere tale « affermazione e ripeterla a sè medesimo col giu- « dizio » [1]. « Al parer mio l'idea e il giudizio sono « inseparabili. Infatti ogni idea *affermando sempre* « *sè stessa*, come idea, e il giudizio essendo un' af- « fermazione, l' idea importa in ogni caso un giu- « dizio » [2]. « Imperocchè un' *idea senza giudizio* « *ripugna*: ogni idea *afferma e pone sè stessa di-* « *nanzi allo spirito*, e per opera di questa af- « fermazione interna ed autonoma ella può essere « intuita e pensata. *L' affermazione si collega apo-* « *ditticamente colla sussistenza*, come l' ideale col « reale; *e tanto è possibile che una cosa si affermi* « *senza sussistere o sussista senza affermarsi, quanto* « *che l' idealità o la realtà si disgiungano l' una* « *dall' altra*. Il che nasce da ciò, che il sussistere « s' immedesima coll' essere reale, e l' affermarsi « coll' essere ideale; giacchè l' ideale è l' intelli- « gibile, e l' intelligibile importa l' inteso; il quale « non può aver luogo, senza affermazione; onde « *l' idealità e il giudizio sono inseparabili*. Perciò « se l' Idea sussiste, come abbiamo veduto, e se è « veramente idea, *ella dee sempre involgere un giu-* « *dizio* » [3]. L' Idea, le idee, le cose, *si pongono, si*

---

[1]) Errori I. p. 357-358. Alla pag. 364. chiama « pa- « radosso non tollerabile un' idea senza giudizio ».

[2]) Errori III. p. 26.

[3]) Errori III. p. 51.

affermano, involgono un giudizio. Il Gioberti non prova nulla di ciò: e senza prova pochi saranno disposti a credere che anche le bestie e le rupi *involgano* un giudizio. Ma non solamente non prova; chè anzi non può provare: e contraddice con tale dottrina a molti altri punti del suo sistema.

Se nell' Idea fosse affermazione o giudizio, dovrebb' essere appresa dall' *intuito*: e lo chiama di fatto « giudizio obbiettivo » [1]; di cui « l' uomo è « semplice spettatore o uditore ». Ma ciò non si accorda colla dottrina che vedemmo già, che nell' intuito tutto è vago, confuso, indeterminato, non v' ha cognizione vera, ma solo in potenza, anzi non cognizione. Se giudizio è conoscere « la convenienza o « la disconvenienza che corre fra due idee »: è chiaro essere cognizione certa, determinata, vera. Ma questa non è nell' intuito. Dunque nell' intuito non v' ha giudizio: dunque il giudizio obbiettivo, intuitivo, che ora si trae in mezzo, contraddice alle dottrine altrove stabilite.

Il Gioberti ci disse già: non potersi conoscere relazione di sorta, se prima non sieno conosciuti i due termini in separato: perciò concetti relativi non poter essere primi. Mediante il giudizio l' uomo procurasi appunto concetti relativi: poichè « la conve- « nienza o disconvenienza » di due idee tra loro, è relazione. Se in tutte le idee fossero giudizii, di

---

[1]) Ivi e p. 52.

modo che giudizio e idea sieno tutt' uno, i concetti relativi non solo sarebbero primi, ma sarebbero i soli che l' uomo avesse. Come questa possa stare colla prima sentenza io non veggo.

Ma che l' idea e il giudizio sieno assolutamente inseparabili, non è egli contraddizione? Il Gioberti stesso ci mette su la via di veder questo. Dice che « il giudizio umano dee esser composto di due idee »; soggiugne che « ciascuna di queste *non può* stare « senza un giudizio » [1]. Ma come non vede, che anche quest' ultimo giudizio « dovrebb' essere com- « posto di due idee »; che quest' altre « non potreb- « bero stare senza un giudizio »; che di nuovo questo giudizio vorrebbe due idee; e queste, altri giudizii, e via via all' infinito? L' idea non può stare senza giudizio, secondo il Gioberti: il giudizio non può concepirsi senza idee: l' idea domanda il giudizio, il giudizio domanda le idee. Noi siamo in un circolo interminabile: in una serie infinita d' idee e di giudizii: che ciascuno vede essere contraddittoria.

L' egregio filosofo tenta di confermare la sua teoria con un esempio: « Siasi l' idea quella del- « l' ente possibile: egli ripugna che tale idea, af- « facciandosi allo spirito, *non affermi la propria* « *possibilità*, e che lo spirito apprendendola non vegga « questa possibilità, e non dica a sè stesso: l' ente

[1]) Errori I. p. 366.

« è possibile. Per costruire questo giudizio egli non « ha d' uopo che di replicare l' idea su sè stessa, « servendosene come di soggetto e di predicato, e « questa replicazione *è fatta necessariamente dalla « riflessione ripiegantesi sull' oggetto dell' intuito* » [1]. Fermiamoci al possibile che afferma la propria possibilità. Il Gioberti che reca per sè tale esempio, lo rigetta e combatte a proposito del Rosmini. Nega contro questo che il possibile possa mai affermare sè stesso: ragione massima della sua impotenza in filosofia. Le parole perciò che il Gioberti indirizza contro l' idea del possibile Rosminiano, noi le ritorceremo contro il possibile Giobertiano: « Il giu- « dizio rosminiano è un atto schiettamente subbiet- « tivo, nè può essere altrimenti. E di vero, in « difetto dello spirito, chi giudicherebbe? L' ente « possibile forse? *Ma come mai ciò che è possibile « e non reale può portare un giudizio*? Imperocchè « per giudicare egli dovrebbe dire apparentemente: « *io sono l' ente possibile.* Ma in tal caso egli di- « rebbe una bugia, poichè voi negate ch' egli sia « una cosa... L' ente ideale, per mantenersi in fede « ed evitar la taccia di menzognero, dovrebbe dunque « dire: *io posso essere l' ente possibile ma nol sono.* « Se non che questa sentenza piacevolissima, mi « pare anche molto subdola, e lontana da quel sem-

---

[1]) Errori I. p. 358. L' idea del possibile che afferma sè stessa ritorna nel T. III. p. 26.

« plice e schietto andamento, che si conviene ai fi-
« losofi [1]. Imperocchè *la possibilità del possibile* non
« è una frase troppo facile ad intendersi, e se è
« legittima, *ci conduce in infinito*; giacchè allora
« l' ente ideale dovrà esaurire il numero dei possi-
« bili del possibile, e cominciare a dire: *io posso*
« *poter essere poter essere* ec., senza venir mai a
« capo della sua sentenza, come accade allo scettico
« che dubita del suo dubbio, secondo l' avvertenza
« dello stesso Rosmini [2]. E in tal caso il povero
« ente ideale si sfiaterebbe senza costrutto » [3]. Questo ragionamento, se vale qualcosa contro l' ente ideale o possibile del Rosmini, dee valere altresì contro quello del Gioberti. E tanto più che ne' due casi il nostro autore parla dell' ente suddetto a proposito del Rosmini; e perciò con unico intendimento. Vano adunque recar in mezzo l' ente possibile giudicante, per munire la teoria delle idee che s' affermano. Ma il mio possibile è reale, riprenderà il Gioberti: che non è quello del Rosmini: « che non si può negare
« che il possibile sia reale, senza distruggerlo come
« possibile » [4]. Il possibile « è reale come possibile »; secondo dice spesso il nostro filosofo: non è reale come *concreto*. La realtà del possibile è la sua pos-

---

[1]) L' ente possibile filosofo.
[2]) N. Saggio, V. III. p. 81.
[3]) Errori I. p. 305-306.
[4]) Errori I. p. 359.

sibilità. Egli distingueva già due realtà: quella del possibile e quella del concreto. La prima « di-« versa natura » dalla seconda; altrimenti il possibile diverrebbe reale « e sarebbe annullato come possi-« bile »[1]. Se però l'ente possibile s'affermasse, s'affermerebbe com'è, nella sua realtà di possibile, nella sua possibilità. Onde il ragionamento fatto contro il Rosmini ha la sua forza ugualmente contro il Gioberti.

Ed esso raziocinio non distrugge solo il giudizio dell'ente possibile, ma delle idee tutte (e delle cose che sono le idee per il Gioberti); non solo l'esempio, ma l'intera teoria. L'illustre uomo, fra le molte parti in che s'accosta evidentemente al Rosmini, contraddicendo a sè stesso, ha eziandio questa: di considerare le idee tutte come *mere possibilità; reali come idee, non come cose: reali in uno spirito, non fuori d'ogni spirito; non in sè sussistenti.* Frasi che direstile tolte di peso al Rosmini[2].

---

[1]) Ivi p. 336.

[2]) « Non è già che le idee specifiche non siano anch' « esse *reali in un modo loro proprio*; ma sono *reali come* « *idee, non come cose*; la realtà loro è *in uno spirito, non* « *fuori d'ogni spirito*: è necessaria, assoluta, eterna, non « contingente, temporaria, relativa; è insomma una en-« tità apodittica, che *esprime una mera possibilità* (la « quale *come tale* è necessaria), e non una *sussistenza* « soggetta agli accidenti delle cose create ». Bello p. 18. — Il Rosmini su le voci *ἰδέα*, *species*, *forma*, scrive:

Nè solo questo: ma concede che tutte le idee si riducano alla generalissima dell' ente possibile [1]. Se pertanto l' ente possibile è assurdo che si affermi, anche giusta il Gioberti: se tutte le idee sono *possibilità mere*: ne consegue che *niuna idea* può per le stesse ragioni affermarsi: niuna giudicare: e il paradosso non istà nel separare l'idea dal giudizio; sì veramente nell' immedesimarli, e nel dar la parola a cose *meramente possibili*.

Noto di passata, che se niuna cosa può sussistere senza affermarsi, e l' affermazione è l' idealità, e l' idealità è l' intelligibile, come asserisce il Gioberti nel testo allegato, e l' intelligibile è Dio; *ogni cosa è Dio*: ogni cosa è l' Idea che si pone, che si afferma: è l' Idea di Hegel che si sviluppa, che parla, che ragiona in tutte le cose. Il Gioberti ha tolto all' Alemanno panteista tale dottrina, che ritocca in altro luogo più chiaramente: « Il pensiero è il centro « creato, in cui *tutto* si appunta; esso ci sciorina di-

---

« voci tutte, che nulla affatto esprimono della sussistenza « reale d' una cosa, ma solo indicano la rappresentazione « ideale, o notizia di una cosa nella sua essenza, cioè « *nella sua possibilità* ». Rinnovamento p. 114. « Le idee « tutte per me *sono reali, ove si considerino nella loro « propria entità*; ma l' oggetto delle idee è sempre mera- « mente possibile, e non mai reale sussistente ». p. 116.

[1]) « Nè i concetti specifici possono stare senza i ge- « nerici e senza l' idea generalissima, la quale trovasi im- « plicata in ciascuno di quelli ». Errori II. p. 405.

« nanzi la gran tela dell' Universo, ce ne dichiara « le leggi, ce ne attesta la realtà. Non che si possa « annoverar tra i misti o i composti, esso ci ap- « parisce *la cosa più semplice e omogenea che si trovi « al Mondo*, poichè non solo è uno in sè stesso, ma « *comunica* l' unità e la semplicità sua al moltiplice « ed all' eterogeneo, abbracciandolo; *riunisce in sè « stesso i contrari e immedesima le differenze*. Non « che sia un accidente o una modificazione, *esso è « la sostanzialità intima*, come quella che mediante « l' identità personale ha il pieno possesso e come « dire la *compenetrazione di sè medesima, e a cui « tutte le altre sostanze si appoggiano e si riferi- « scono, ricevendo da lei l' evidenza che le fa co- « noscere, e la certezza che ne accompagna il co- « noscimento* »[1]. Il pensiero è la cosa più semplice ed omogenea: *comunica* l' unità e semplicità sua al moltiplice: riunisce in sè ed immedesima i contrari e le differenze: è la sostanzialità intima, in genere, di tutto: in lui s' appuntano, s' appoggiano le cose tutte: da lui ricevono l' evidenza e la certezza. Ora queste sentenze medesime furono dette dell' Idea, dell' Ente: come ben ricorda il lettore. L' Ente dunque è il *centro creato*[2], *il pensiero, la sostanzialità* di tutto. E siccome il pensiero detto « ha la com- « penetrazione di sè »; il che spetta alla riflessione,

---

[1]) Ges. Mod. III. p. 281.

[2]) Presa la creazione nel senso di questo sistema.

come pure vedemmo: quindi la riflessione è l'Idea che arriva, mano mano svolgendosi, alla compenetrazione di sè nello spirito. Le altre cose, all'uomo inferiori, sono l'Idea, perchè s'affermano: ed affermazione non è se non nell'Idea: ma l'Idea in istato ancora imperfetto, da cui grado grado si svolge e s'immeglia. Non è mia l'aggiunta e la interpretazione: è del Gioberti in termini espressi: « *La* « *materia stessa*, considerata come cosa reale, stabile, « effettiva, è un' *aggregazione di sostanze semplici,* « *indivise, indivisibili, di forze aventi una mentalità* « *virtuale, la qual produce, volgendosi, la bellezza* « *e l'armonia dei fenomeni*; imperocchè tutte le « forme tipiche, che risplendono nella natura e so- « vrattutto negli esseri organici, sono *anch' esse une* « *e semplici come il pensiero, e costituiscono una* « *mentalità obbiettiva e incoata, che si riscontra a* « *capello con quella degli esseri intelligenti, benchè* « *loro sottostia di entità e di perfezione* » [1]. « Le « sostanze le forze intime non muoiono, perchè non « sono passeggiere, ma permanenti; e *permanente è* « *il pensiero che forma la sostanzialità più intrin-* « *seca delle cose*, come la coscienza personale è la « sostanza di esso pensiero » [2]. In tutto in tutto,

---

[1]) Ivi.

[2]) Ivi p. 282-283. La *consapevolezza personale* la chiama eziandio « il sustrato più intimo, il midollo e la radice del pensiero medesimo ». p. 282.

negli angeli, negli uomini, nelle bestie, ne' vegetali, ne' minerali, in tutto è *mentalità*, è *pensiero*, è *Idea*: e perciò tutte le cose si *affermano e si pongono* giudicando: perciò il nostro pensiero « sia che si « sparga nel mondo esteriore, o si concentri in sè « medesimo... trova dovunque l' Ente, che non ha « limiti ». Dire altrimenti « è un por confini alla « sua natura e alle sue perfezioni » [1]. Il pensiero e *l' Idea* (Dio) è la sostanza di ogni cosa. Diversano i gradi di mentalità; i gradi in che il pensiero, l' Idea, l' Ente è *comunicato* alle classi differenti di esseri. Ma l' Idea si *svolge*; dalla mentalità virtuale ascende a poco a poco alla *compenetrazione di sè*, ch' è la *riflessione*, la *conoscenza vera*, la *coscienza*. Di qui « nasce la consonanza mirabile « dell' ideale col reale, e delle leggi dello spirito « con quelle dell' universo » [2]: cioè la loro immedesimazione nell' unico pensiero, nell' unica Idea, nell' unico Ente: e di qui prende origine quell' *esplicamento e trasformazione* del sensibile nell' intelligibile, cioè dell' esistente nell' Ente [3]; la quale il

---

[1]) Errori II. p. 194. Tale è stato sempre l' argomento di tutti i panteisti. Se Dio non fosse tutto, non sarebbe Dio.

[2]) Ges. Mod. III. p. 281-282.

[3]) Ges. Mod. IV. p. 14. « Imperocchè il sensibile, come « tale, è una proprietà delle cose poste nel tempo, alla « quale *sottentra l' intelligibile, che ne è l' ultimo esplica-* « *mento*. Questa *trasformazione del sensibile in intelligi-* » *bile e del successivo in immanente* compie l' ultimo ciclo

Gioberti accenna varie volte, di sfuggita, dover essere la gloria futura di *tutte le esistenze*, dal macigno all' Angelo; passando « pei vari ordini della vita e « della mentalità finita » [1]. Perciò « gl' incrementi

---

« della creazione. » Il Gioberti distingue in nota l' Intelligibile *relativo* dall'*assoluto*. Ma egli ci disse che sono *identici*.

[1]) La potenza di Dio « plasmando le esistenze, e *innalzandole successivamente dalla virtù all' atto pei vari* « *ordini della vita e della mentalità finita, le indirizza* « *alla gloria*, la quale universalmente *non è altro che lo* « *splendore riflesso dell' intelligibile nel sensato.* Glorificare « Iddio non è dunque *altro che avvalorare il riverbero* « *della luce divina nelle esistenze; accrescendo l' idealità* « *loro;* e quindi *perfezionando la creazione;* perchè *cre-* « *are è pensare, concreare è concorrere all' attuazione* « delle *potenze cogitative che Iddio* ha posto nel mondo, e « perfezionare è *condurre le cose graduatamente dallo stato* « *sensibile all' intelligibile* ». Ivi p. 145. Tutte le cose hanno *mentalità, idealità*, e perciò *divinità*. L' uomo pensando *crea, concrea* con Dio, *perfeziona la creazione*, l' opera di Dio: accresce l' *idealità* delle cose: le ajuta a salire dal sensibile all' *intelligibile*, e in lui *trasformarsi*. Quindi veramente « *il pensiero solo è grande*, perchè solo « *assempra l' Idea*, solo *esprime l' atto creativo*, e induce « rassomiglianza del creato col creatore; onde ogni parte « dell' universo è bella in quanto *appartiene all' intelligente* « *o all' intelligibile, che sono i due poli dialettici e finiti,* « *in cui si parte estrinsecamente la mentalità una e infi-* « *nita*, quando produce creando una imagine di sè stessa ». Ivi p. 255. Una mentalità sola, infinita, si *parte* estrinsecamente in quei due *poli*, a' quali *appartengano* tutte le

« industriosi, artificiali, civili.... sono *la mentalità* « *esplicata crescente nel seno della natura*, e come « dire *la lenta e successiva spiritualizzazione del* « *mondo* » [1]. Il Cristianesimo « *adombra* nell' ultima « venuta di Cristo vittorioso e trionfatore il compi- « mento temporario e ascensivo dell' *atto teandrico* », ch' è la detta *trasformazione* appunto [2]. Questo è un esempio prezioso del come vada cercato in religione « l' intelligibile nel sensibile » [3]. Torniamo a' giudizi.

Se tutte le idee contengono un giudizio, molto più quella dell' Ente, cioè l' Ente stesso « prima « idea e prima cosa » [4]. Il giudizio contenuto nell' idea dell' Ente è questo « l'*Ente è necessariamente* » [5]. Sovra il quale il Gioberti così discorre: « Il giudizio: « l' *Ente è necessariamente*, contenuto nell' intuito « primitivo, non è pronunciato dallo spirito con un « atto spontaneo e libero come gli altri giudizi. Lo « spirito in questo caso non è giudice, ma semplice « testimonio e uditore di una sentenza, che non esce

---

cose reali; perchè tutte partecipano dell' unica mentalità, idealità, divinità. Così « l' idealità e la sussistenza s' im- « medesimano insieme » (Introd. II. p. 179.): sola l' idealità, cioè Divinità, sussiste.

1) Ivi p. 256.

2) Ivi p. 15.

3) Ges. Mod. II. p. 452.

4) Introd. II. p. 155.

5) Ivi p. 178.

« da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non « semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni « certezza, e di ogni altro giudizio, sarebbe sub- « biettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. *L'autore « del giudizio primitivo* che si fa udire dallo spirito « nell' atto immediato dell' intuito, *è l' Ente stesso*; « il quale *ponendo* sè medesimo al cospetto della « mente nostra, dice: io sono necessariamente [1]... « Lo spirito intuente vedendo l' Ente come suo ob- « bietto, contempla seco l' autonomia, che gli è pro- « pria; ma non l' afferma con un atto volitivo e « determinato, come incontra negli altri giudizi: im- « perocchè conoscendolo col medesimo atto, in cui « risiede l' essenza dell' apprensione intuitiva, l' af- « fermazione, che ne conseguita, non procede dal- « l' intuito, ma *dall' obbietto stesso, dall' Ente, ram- « polla.* Egli è vero, che quando il pensiero si « ripiega sovra di sè, e l' intuito primordiale entra « nel dominio della riflessione, l' uomo dice prima « a sè stesso, poi agli altri: l' Ente è; ma questo è « un giudizio riflessivo, non intuitivo » [2]. Quindi « la ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta « per opera della riflessione, è il *primo anello della « filosofia come artificio umano.* Ma questo anello

---

[1]) « Il vero e primo giudicante è l' oggetto medesimo « che *si pone con tutte le sue parti* innanzi al soggetto ». Ivi p. 352. Dio si pone colle sue *parti* tutte.

[2]) Introd. II. p. 179-180.

« si congiunge con un giudizio divino, e ricava da « esso ogni sua virtù; onde segue che la filosofia « ha la sua base nella rivelazione, che Iddio a ri- « gor di termini è il primo filosofo, e che la umana « filosofia è la continuazione e la ripetizione della « filosofia divina. Iddio non è dunque solamente « l'oggetto della scienza, ma ne è eziandio il primo « maestro; ed è maestro dello scibile, perchè è l'In- « telligibile. Il lavoro filosofico non comincia nell' « uomo, ma in Dio; non sale dallo spirito all'Ente, « ma discende dall'Ente allo spirito » [1]. « Dal che « si vede che il *giudizio divino è espresso da una « proposizione egualmente divina, nella ripetizione « riflessiva della quale consiste il principio, nella « esplicazione il proseguimento della filosofia uma- « na* » [2].

Questi squarci c' introducono a trattare del secondo punto che abbiamo accennato sul principio, riguardante la certezza del giudizio. Per ciò che riguarda il primo, è facile applicare ad esso di nuovo le riflessioni che già abbiamo fatto. 1.° Si pone giudizio nell' Ente, nell' oggetto dell' intuito: quando prima si fermò, non averci determinazione, non cognizione vera nell' intuito, ma tutto vago, oscuro, indeterminato, in potenza ecc.: cose opposte direttamente a giudizio qualunque: 2.° L' Ente giudicante

---

[1]) Ivi p. 180.
[2]) Ivi p. 181.

deve *porre* tre termini nel suo giudizio: i termini, se sono idee, debbono pure giudicarsi con nuovi giudizi: questi debbono contenere le loro idee: e queste, altri giudizi ecc. ecc. all' infinito; ch'è assurdo. 3.° Noti il lettore che quella *ripetizione umana* del *giudizio divino* s' immedesima coll' Ente giudicantesi: perchè la ripetizione, che spetta alla riflessione, ha lo stesso oggetto, in quanto alla *sostanza*, che ha l'intuito: e non differisce che di *forma*, di *modo*. Ora la riflessione si esercita sull' astratto, cioè sul soggetto, sullo spirito [1]. Questo è l' Ente *astratto*: come l' oggetto dell' intuito è il *concreto*. Ma nelle due forme o modi è lo stesso Ente concreto ed astratto. « Perciò la logica è veramente « divina » [2]: e l' uomo *continua* la filosofia divina: e « la ragion dell' uomo, per questo rispetto, è *ve-* « *ramente la ragion di Dio e quindi possiede un' au-* « *torità senz' appello* » [3]. I protestanti almeno ne sapranno grado al filosofo illustre.

Non uno però è il giudizio primitivo; ma due,

---

[1]) « Certo quando l' uomo discorre e filosofeggia, i « principii di cui si vale *sono astratti* »; e quindi col soggetto immedesimati. Errori II. p. 128. « i principii « astratti, come pensati dall' uomo, *sono nel soggetto* » p. 129; e s' immedesimano con esso, come l'ente possibile astratto; dal quale « nascono le idee riflesse ». Introd. II. p. 176.

[2]) Errori I. p. 165.

[3]) Introd. II. p. 180.

legati, congiunti nella formola. « L'uno è un mero « giudizio *speculativo*, per cui l' Ente afferma sè « stesso; l'altro è un giudizio *pratico*, effettuato al « di fuori, per cui l' Ente pone l' esistenza univer- « sale » [1]. Anzichè procediamo a trattare della certezza di cotale giudizio primitivo, semplice in uno e doppio, sarà utile inteudere, come già abbiamo fatto del primo, il modo che il secondo, (il pratico,) è pronunciato dal Dio - Idea presente all' intuito. Recherò il lungo passo con sottovi i comenti del Tommaseo [2] per la parte esaminatane da lui: aggiungendo in carattere *corsivo*, sia a questa che alla piccol' altra da lui ommessa, alcuni pochi de' miei, relativi specialmente a cose già osservate nel corso di questo libro.

« Il primo giudizio non è pronunziato dall' uo- « mo, ma da Dio. L' uomo ne è già spettatore nel « semplice intuito, ma non potendo ripeterlo, e ap- « propriarselo, tal giudizio è per lui come se non « fosse, perchè l' intuito che è la *cognizione nel co-* « *nato* o *sia nell' atto iniziale della potenza, non è* « *pienamente attuato, non è cognizione compiuta* « *che mediante la riflessione.* Lo spirito nel semplice « intuito vede l' idea col giudizio in essa incluso « senza saper di vederla, e quindi non giudica nè

---

[1]) Ivi p. 200.

[2]) Op. cit. p. 177-179.

« conosce, propriamente parlando... [1]. Ma tosto co-
« me l'atto riflesso s'aggiunge all'intuito, mediante
« lo strumento della parola, l'Idea dianzi mutola
« fa sentire la sua voce; o piuttosto, per parlare
« con una metafora più esatta, l'orecchio dello spi-
« rito cioè la riflessione, accogliendo la parola sen-
« sibile, s'apre a ricevere con essa il verbo ideale [2],
« che dianzi invano risonava all'intuito veggente ma
« sordo [3]; e si abilita a ripeterlo dentro a sè stesso,

---

[1]) Queste parole distruggono tutto ciò che il dotto uomo in dumila pagine dice della potenza dell'intuito immediato, se senza la parola e' non giova a nulla. — *Nell'intuito la cognizione è in potenza; e (come si vide altrove), tutto è vago, indeterminato. Il giudizio definisce, determina. Dunque non può vedersi giudizio alcuno nell'intuito.*

[2]) A tutta codesta narrazione platonica mancano documenti che la comprovino. — *La riflessione riceve il verbo ideale nella parola. Il verbo ideale dev'essere identico all'Idea: la parola è un sensibile; che non si può conoscere se non per l'Idea, per il verbo ideale. Se questo non è conosciuto chiaramente nell'intuito, la parola non sarà intelligibile, e non servirà a nulla. Altronde, come un sensibile, un esistente, donerà la voce a Dio?*

[3]) Le due metafore del vedere e del sentire non sono argomenti. L'intuito ved'egli qualcosa? Come no, se l'intuito *percepisce*? Il Gioberti lo dice le tante volte. Se percepisce senza la parola, com'è che senza la parola egli vede e non sa di vedere? Come può (per istare alla metafora) Come può egli l'udito acuire la vista? — *Come risuona*

« e di fuori agli altri uomini [1]. Il primo pronun-
« ziato dell' idea in questo colloquio interiore è la
« parola udita da Mosè nel rubo ardente e miraco-
« loso di Madian: *io sono colui* [2] *che sono* [3]. Il se-
« condo pronunziato esposto storicamente e nella
« terza persona dallo stesso Mosè nell' esordio del
« Genesi, suona nella persona prima, in quant' esce
« dalla voce ideale [4]: *io creo il cielo e la terra* [5].
« Questi due oracoli [6], che si succedono logicamente
« secondo l' ordine espresso, sono simultanei crono-

---

all' occhio dell' intelletto una cognizione in potenza, vaga, indeterminota? Il risuonare è atto secondo, non atto iniziale di potenza.

[1]) L' orecchio che ripete dentro e fuori?

[2]) *Colui* c' è soverchio.

[3]) Non è dunque la formola: *l' ente crea le esistenze.*

[4]) *Voce ideale.* Fare un epiteto di quel ch' è l' essenza.

[5]) Non più *le esistenze.* Ma *il Cielo e la terra*: due idee determinate, o, come dice il Gioberti, *concrete.* Sebbene io non vegga com' egli chiami concreta l' idea esistente ch' è idea generica. — *Il Gioberti chiama eziandio generalissima l' idea di esistente. Concreto ed astratto anche questo, come astratto e concreto l' Ente: essendo tutti gli ordini un solo sostanzialmente. Se per altro ogni idea e cosa dee affermarsi pure col sussistere; nel giudizio detto, il cielo e la terra dovranno pure giudicare sè stessi: e i giudizi loro conterronno nuove idee: e queste nuovi giudizi, ecc. ecc. al solito.*

[6]) Il teatro è tempio.

« logicamente [1], e s' intrecciano insieme nell' unità « dell' idea per formare un solo giudizio organico, « e complessivo, il cui soggetto esprime un giudizio « speculativo, e il predicato un giudizio pratico [2]; « cioè l' uno un assioma divino, e l' altro un fatto « divino (il fatto divino si può anche impropria- « mente chiamare assioma in quanto si conosce per « modo immediato [3], e senza intervento del razio- « cinio); donde tutti gli assiomi e fatti dipendono, « e che conserti insieme mediante il loro organismo, « costituiscono il principio unico di tutto lo scibile. « Ho detto che ciò succede in un colloquio interiore; « perchè in effetto quando spunta la riflessione, ed « elice il primo suo atto, il monologo dell' intuito « diventa dialogo [4]; e l' Idea non è più solitaria co-

---

[1]) Perchè dunque chiamarlo *pronunziato primo e secondo?*

[2]) Un giudizio che n' esprime due! — *E i due giudizi contengono idee; e queste, giudizi; e codesti, altre idee; e queste, altri giudizi, ecc. ecc. all' infinito.*

[3]) Se l' intuito è immediato, e se la mediazione della parola sensibile non toglie quel primo immediato, avremo delle mediazioni immediate, e degl' immediati ajutati da mezzi che aiuteranno grandemente all' evidenza del vero. — *Il lettore già sa quanto sia vera l' evidenza immediata della formola, senza intervento di raziocinio. Su questo punto ritorneremo fra poco.*

[4]) Monologo *dell' intuito*: suono dell' occhio.

« m' era dianzi a rispetto nostro [1]; ma diventa viva [2],
« e sociale [3]; e il parlante divino [4] essendo udito dallo
« spirito, produce la prima parola umana [5], la quale
« non è che l'assenso [6] a quel primo verbo. Laonde
« se la voce ideale personificata nell' Idea [7], era:
« *io sono*, la risposta dello spirito dee significarsi
« colla forma vocativa e colla seconda persona *tu sei* [8]:

---

[1]) A rispetto nostro solitaria non era, se l' intuito vedeva senza saper di vederla.

[2]) Foss' anco solitaria, morta non era.

[3]) Quest' Idea sociale, ch' è Dio. Quale dramma! e quale teatro! — *Dio solitario e morto, si fa vivo e sociale: per opera di chi? della parola; che si vede del resto e s' intende in Dio, come tutte le idee e tutte le cose. La parola viva veduta in Dio morto fa Dio vivo!*

[4]) *Dio porlante*: sempre il sostantivo fatto aggettivo; e ragionando di Dio!

[5]) Parola mentale. Chi ce l' attesta che sia la prima?

[6]) Non è dunque semplice ripetizione. — *Il porlante divino produce una parola umana; la quole non è che un assenso alla parola divina. Ma la parola umana è quella che l' Idea, da mutolo, rende parlante alla riflessione. Il parlante divino fa la porola umona: la parola umana fa il porlante divino: sebbene sia dessa l' assenso alla parola divina.*

[7]) Non ardisco nemmen più di notare le improprietà del linguaggio: addolorato e stanco. — *Una voce persona! Una persona porlante, che tuttavia è in potenza, indeterminata.*

[8]) Qui il dotto uomo cita Matteo al capo sedici, che dice: *Tu es Christus filius Dei vivi!* A proposito della prima parola mentale dell' anima.

« la qual forma esprime il primo atto riflessivo, e « compie, per così dire, la prima scena di quel « dramma intellettuale che comincia fra lo spirito « umano e il suo Creatore. Ma quando la rifles- « sione ha risposto in questo modo affettuoso [1] e « drammatico all'eloquio personale e intimo dell'I- « dea creatrice, ella sente il bisogno di replicare « a sè stessa, e di separare dalla personalità pro- « pria [2] la virtù espressa dalla voce ideale, per « esprimerne l'indole assoluta: onde ricorrendo alla « terza persona [3], ella dice: *egli è*; e compie l'as- « sioma protologico esprimendo la formola ideale in « modo assoluto e indipendente dall' individualità « umana, e dicendo [4]: *l' ente crea l' esistente* [5]; e

---

[1]) Non è dunque dramma puramente intellettuale: egli è dramma di sentimento. Non solo la riflessione ma l'affetto sin dal prim'atto conosce il Verbo e l'adora. Qual differenza da adulto a fanciullo, da Cristiano a Pagano?

[2]) L'aveva già separata dicendo *tu*.

[3]) Ha già l' idea di terza persona. — *Il Gioberti cita qui l' Esodo* III. 14. « *qui est misit me ad vos* ». *Chi asseriva codesto non era certo la riflessione del fanciullo.*

[4]) Ma qui il salto è grande. Iddio dice: io sono, io creo il cielo e la terra. Lo spirito dice: *Tu sei, egli è: l'ente crea l'esistenze*. La conchiusione è più ampia delle premesse. — *Questo entimema « Io sono, tu sei, egli è.... « Dunque l'ente crea l'esistenze » ecc. è l' Idea, il principio del sapere che è* « nello stesso tempo una proposi- « zione e un entimema, ne' quali il soggetto e il predi- « cato, l' antecedente e il conseguente s' immedesimano « insieme ». (Introd. II. p. 6.)

[5]) *Ma non ch' essere indipendente dalla individualità*

« questo è il secondo atto della riflessione. Questo « passaggio successivo della formola ideale per le « tre persone del verbo [1], espresse dalle tre forme: « io sono, tu sei, egli è, spiega e determina *a capello* « l' origine del giudizio. Il quale apparisce divino « nella prima forma, umano e divino nella seconda [2], « umano nella terza; ma siccome la terza è una « semplice ripetizione della seconda, e la seconda « della prima, ne segue che il giudizio umano non « è mai che la ripetizione del giudizio divino onni- « presente all' intuito e per esso *riverberante* [3] nella « riflessione » [4]. Della quale ripetizione ricordi il lettore, che la vedemmo essere identità di sostanza, e sola diversità di forma. Laonde scrive l' egregio filosofo, che nel giudizio primo, pronunziato da Dio: « Il giudice è *identico alla cosa giudicata*, e al giu- « dizio; e questo *giudizio personale*, *giudicante e*

---

umana la formola pronunziata dalla riflessione, s' immedesima anzi collo spirito: perchè la riflessione non adopera che principii astratti: e questi sono forme, modi del soggetto; secondo il Gioberti.

[1]) *Come passa prima di essere formata ?*

[2]) *Come umano e divino, s' è lo spirito solo che lo pronunzia? altrimenti, perchè non umono e divino altresì nella terza? Un giudizio comune a Dio ed all' uomo presuppone comunanza di natura.*

[3]) *Ma come riverbera, se nell' intuito v' è oscurità perfetta?*

[4]) Errori 1. p. 361-363.

« *giudicato*, se così posso esprimermi, è la stessa « evidenza, che costringe lo spirito ad assentire al « giudizio » [1]. La cosa giudicata è tutto il creato, e quindi lo spirito ripetitore eziandio. Tutto questo è *identico* al *giudicante*. Per tale maniera « tutti « gli *elementi* della formola ideale, si trovano in « ogni atto conoscitivo... e quindi ogni proposizione « che abbia senso esprime in qualche modo, (con-« fusamente quanto si voglia,) la formola » [2]; perchè in ogni cosa entra Dio e l' atto creativo per *elemento*, siccome vedemmo. Così « l' ordito del pri-« mo giudizio [3] si spiega a meraviglia » [4].

Passiamo alla seconda questione sul giudizio: a quella che cerca il modo di assicurare l' umana ra-

---

[1]) Ivi p. 308.

[2]) Ivi p. 363-364.

[3]) L' ordito di Dio col creato.

[4]) Ivi p. 364. « Il verbo diceva di sè: *sicut audio, ju-* « *dico.* Ma l' intuito del Gioberti può dire altrettanto. E' fa « come la statua del Condillac. Chè all' intuito Giobertiano « mano mano aggiungesi senso a senso. Veggente e sordo; « veggente, ma *non sa leggere perchè non ha appreso a* « *parlare, nè possiede occhiali da ajutare la vista.* Poi ci « sente; poi parla; poi cóngiuga il verbo essere, poi tra-« duce *il cielo e la terra* nell' astratto *esistente;* poi *rica-* « *ma sulla tela della cognizione riflessiva gli aggregati ed* « *intrecci parziali, e il totale compimento contemplato dal-* « *l' intuito,* cioè l' organismo ideale. Il meglio si è che « l' Idea stessa patisce simili svolgimenti; mutola in pri-« ma, poi parla ». Tommaseo Op. cit. p. 179.

gione della verità di sue sentenze. Il Gioberti, dicemmo, crede d' averla posta nel sodo, dando il giudizio all' idea, all' oggetto stesso; e facendone lo spirito semplice ripetitore. L' aver noi dimostrato come tale opinamento sia fecondo d' assurdi non pochi, ci dispenserebbe dal fare oggetto di esame particolare la questione seconda sulla prima fondata. Per non lasciare inosservato qualunque aspetto del sistema sappiamo vedere, noi considereremo anche questo separatamente da ogni altro.

Reid, Kant, Rosmini sono accusati dal Gioberti d' aver fatto del primo giudizio, un atto schiettamente subbiettivo. « Il giudizio Rosminiano è un atto « schiettamente subbiettivo nè può essere altrimen- « ti » [1]. Noi riportammo già il ragionamento istituito dal Gioberti per dimostrare che nell' ente possibile del Rosmini non v' ha nè può averci giudizio. Di Reid e di Kant parla più avanti: « Tom- « maso Reid non avea peccato a dire che si comincia « col giudizio; ma sì a fare di questo giudizio « un' analisi imperfetta; considerando un solo di « quei moltiplici elementi che ho enumerati [2], e che « in ogni cognizione si contengono. Egli ristrinse la « percezione all' individualità dei corpi; e non s' av- « vide ch' ella abbraccia egualmente l' elemento ge- « nerico e l' elemento concreto assoluto, senza de'

[1]) Errori I. p. 305.
[2]) Noi gli abbiamo esaminati nel cap. precedente.

« quali il concreto contingente non può meglio esser
« pensato che sussistere. Il non avere avvertito l'e-
« lemento generico gli tolse il modo di dichiarare
« acconciamente la natura dell' atto giudicativo, e
« lo costrinse ad ammettere un giudizio misterioso
« e inesplicabile. Il non aver considerato l'elemento
« concreto e assoluto *l' indusse a considerare lo*
« *spirito umano come il vero e primo autore del*
« *giudizio, e quindi a ripetere la sintesi giudiziale*
« *da un atto subbiettivo*, e da una legge recondita
« della menta umana. Il che distruggeva l'obbiet-
« tività del vero e spianava la via al criticismo...
« Ora che fece il Kant? Invece di supplire alle
« lacune della scuola di Edimborgo, e adempierne
« i difetti, ne rimosse quel buono che c'era; ampliò
« e rese universale il germe cattivo, soffocando i
« semi di vero che l' accompagnavano... Il Reid
« avea ammesso una percezione immediata, un' idea
« obbiettiva e affermativa del concreto corporeo; ma
« non avea egualmente riconosciuta la percezione
« del generico e del concreto assoluto, e l' obbiet-
« tività del giudizio, che accompagna la percezioue
« di quei vari elemeuti, e gli congiunge insieme...
« Il fondatore della filosofia critica vide certamente
« che da una parte il concreto contingente non potea
« essere pensato senza il generico, e che dall' altra
« la subbiettività del giudizio non poteva accordarsi
« colla obbiettività dell' idea e la natura immediata
« della percezione. Ma invece di aggiungere il ge-
« nerico e l' assoluto concreto alla percezione, e

« obbiettivare il giudizio, egli *subbiettivò l' idea*, negò « alla percezione il potere di afferrare il concreto « contingente, e ridusse tutte le cognizioni ad un « solo elemento generico, che, sottratto il concreto, « non potea più avere altro valore che subbiettivo » [1].

Io non ripelerò qui le cose dette altrove, che il *concreto* nel sistema del Gioberti si riduce ad un generico, ad un astratto, ad una possibilità, ad un mero nulla [2]; che i tre elementi posti da lui, ancorchè presi nel senso vero naturale delle loro voci, contengono, paragonati ad altre parti del sistema, assurdi, contraddizioni di molte: e perciò i vizi ch' egli vede nel Reid, nel Kant, nel Rosmini, sono propri, e più largamente menano guasto del sistema di lui. Io non dirò nulla del modo che l' egregio uomo espone i pensamenti di que' filosofi. Ma tenendomi alla mera

---

[1]) Errori I. p. 352-353.

[2]) Agli argomenti, che lo stesso Gioberti ci ha porto per distruggere il suo intuito, può aggiugnersene un altro, a mio vedere, ineluttabile. Egli nega la percezione dell' essenza, sì dell' Ente che dell' esistente. Ora « l' essenza « è quello, che v' ha di *reale*, e nel tempo medesimo *d' i-* « *nescogitabile*, negli oggetti ». (Introd. II. p. 235.) Dunque noi non abbiamo l' intuito di niuna realtà, nè di Dio, nè del creato. Di più, quanto a questo, egli ha detto che le esistenze sono i sensibili. Ora a' sensibili nega la realtà perchè, secondo lui, inintelligibili. (Errori II. p. 142. Introd. II. p. 165. ecc.). Dunque la formola non ci presenta realtà veruna.

accusa loro data di rendere soggettivo al tutto il giudizio, parmi poter dire che essa non si evita dall'illustre Gioberti; non solo; ma si aggrava fortemente per cose di molte già dette di sopra; e che possono quì venire applicate.

Tenghiamo fermo che nell' intuito non v'ha cognizione vera, ma solo in potenza: che nell' intuito è oscurità, vaghezza, indeterminazione. Spetta alla riflessione, soccorsa dalla parola, determinare, schiarire, illustrare. Quello pertanto che il Gioberti ora chiama *ripetere* il giudizio intuitivo, è il vero principio del giudizio: l' uomo è il vero autore. Altrimenti il Gioberti contraddice alla prima dottrina, chiamandolo « semplice ripetitore ». Per ripetere bisogna intendere chiaramente, determinatamente, ciò che si ha da ripetere. L' intuito non somministra nulla di chiaro, di determinato; e quindi non può somministrare giudizi di sorta. La riflessione adunque, l' uomo è l' autore della chiarezza, della determinazione necessaria a' giudizi. L' uomo è il primo autore di essi. Se questo è *soggettivismo, sensismo*, ogni peccato in filosofia; il sistema del Gioberti n' è in modo altissimo intinto.

L' egregio filosofo non ha via, se ben veggo, di porre un solido fondamento alla certezza. La riflessione è per lui la determinatrice, la illustratrice del vero: anzi propriamente la creatrice, come in apposito capitolo abbiamo lungamente veduto. La riflessione non trova nell' intuito la regola, secondo la quale procedendo, sia certa di non mettere piede

in fallo. L' oggetto dell' intuito è vago, indeterminato, e come tale suscettivo di essere in mille diverse ed opposte guise schiarito, illustrato, determinato. Esso pertanto non può essere luce alla riflessione, che non isvii; guida che non trabocchi. « Il giudizio « riflessivo è *volontario*, subbiettivo, umano » [1]. « La « riflessione è successiva e non immanente, *libera* e « non necessaria » [2]. Ma qual è la norma presente ad essa, secondo la quale ella temperi le sue sentenze, i suoi giudizi, per non errare? L' intuito non gliela presenta: perchè anzi l' intuito riceve dalla riflessione il lume, la determinazione, la certezza.

Il Gioberti riconosce che « la sola facoltà, che « può alterare l' ordine reale delle cose è la rifles- « sione; la quale, *essendo libera e trasformando sub- « biettivamente il vero obbiettivo e assoluto* [3], *può « contemperarlo a suo talento*, e far ciò che non è « possibile all' intuito, come quello che direttamente « sulla realtà si travaglia. Quindi è che la riflessione « sola è *capace di errore*; e l' errore è precisa- « mente *l' alterazione* dell' ordine reale degli oggetti « e delle loro attinenze scambievoli » [4]. Questa realtà

---

[1]) Introd. II. p. 180.

[2]) Errori I. p. 301-302.

[3]) Anche l' *esistente* è *assoluto* nell' intuito; perchè la riflessione è quella che lo crea coll' *analisi o sintesi dell' Ente*.

[4]) Errori II. p. 356-357. « Infatti ogni errore non è « altro che *la discordanza della riflessione dall' intuito*;

sappiamo a che riesca. Ma in quella *trasformazione* esercitata dalla riflessione *a suo talento*, chi ne guarentisce dall' errore? L' oggetto dell' intuito? Ma questo non può; perch' è la riflessione quella che lo determina, lo accerta, lo *ferma*.

Il nostro filosofo combatte l' eclettismo per questa ragione, che egli non ha in proprio una regola, secondo cui governarsi nella scelta del vero, e nel suo discernimento dal falso [1]. Di questo stesso difetta sino dalle prime linee il suo sistema. La riflessione lavora e trasforma gli elementi « ricevuti greggi dalla « percezione sensitiva e dall' intuito » [2]. « Lo spirito « dà al vero una *forma subbiettiva, scomponendolo,* « *ricomponendolo, maneggiandolo* a norma delle pro- « prie leggi » [3]. Codesto è il misterioso, l' inesplicabile, condannato dal Gioberti nel giudizio primo del Reid; codesto quel *subbiettivare* commesso dal Kant; codesto il difetto di regola, proprio degli eclettici. La riflessione lavora, trasforma, crea il vero [4];

« la qual discordanza succede, perchè l' atto riflesso *dall'* « *arbitrio dipende* ». Introd. III. p. 304.

[1]) Introd. II. p. 126-127.

[2]) Bello p. 46.

[3]) Introd. II. p. 171.

[4]) Introd. III. p. 6-7. L' aritmetico, il geometra, il logico, il moralista *fanno* il vero, lo *creano*, togliendo un elemento apodittico « dal primo membro della formola » (Dio) e *combinandolo* « con un elemento contingente « preso dall' ultimo termine della medesima ». Dio e i sensibili sono gli *elementi* di tutte le cose.

lo compone, lo ricompone, lo maneggia. Chi ne sta mallevadore che non falli mai? Chi garentisce al Gioberti che tutto il lavoro della riflessione sia « senza « alterare la sostanza intima del vero » come dice sulla semplice sua parola? Non l' intuito che non ha vero determinato: non le *leggi* per sè cieche. Dunque?...

Che la riflessione umana crei il vero, il Gioberti non è stato primo a dirlo. Non che i panteisti tutti, anche i sensisti sono costretti da' loro principii a tale dottrina funesta. Udiamo il celebre Rosmini palesarne nel suo libro sul Mamiani le conseguenze:

« 1.° Se la verità non fosse altro che una nostra « creazione, noi stessi avremmo un pregio maggiore « della verità ».

« 2.° Perciò la verità non meriterebbe più quella « somma ed assoluta riverenza ed ubbidienza, che « il mondo crede ed ha sempre creduto; ma non « meriterebbe se non una stima relativa, e minore « di quella che si dee a noi uomini autori di lei: « ella dovrebbe servire a noi, non più noi a lei ».

« 3.° Ogni qualvolta a noi gioverà farlo, potremo adunque tranquillamente sacrificare, in nostro « vantaggio, questa nostra creatura, la verità; per« ciocchè nella collisione è da preferirsi il creatore « alla creatura ».

« 4.° Ma che? La verità rimarrà ella nè pure « un poco rispettabile? vi sarà di qui avanti qualche « oggetto che meriti un morale rispetto? l'obbliga« zione morale esisterà ella più? - Se la verità è

« creata da noi, egli è al tutto impossibile che esista
« alcuna obbligazione morale (se non forse appa-
« rente e immaginaria); è impossibile che esista un
« qualche essere che vanti d' avere un giusto diritto
« al nostro rispetto morale. Imperocchè è egli pos-
« sibile che la verità comandi a noi? che la crea-
« tura imponga leggi al creatore? è possibile che
« alla figlia ubbidisca il padre? quando ciò ne ap-
« parisse, non potrebbe essere tutt' al più che un'
« illusione vanissima. Veramente tutte le obbligazioni
« morali non sono che verità, come le geometriche.
« Se le proposizioni di Euclide sono una semplice
« produzione di Euclide, se i precetti de' moralisti
« sono mere produzioni di questi uomini che hanno
« tolto a creare de' precetti; egli è più chiaro del
« sole, che le proposizioni di Euclide non hanno nè
« aver possono nessuna intrinseca ed assoluta neces-
« sità, come parimenti i precetti morali non hanno
« nè aver possono nessuna intrinseca ed assoluta
« verità. Nè pure il consentimento di tutti gli uo-
« mini potrebbe aggiugnere a tali produzioni umane
« un granello di verità intrinseca, o di quella au-
« torità che non hanno in origine. Tutto al più,
« come alcuno ha detto, potrebbesi tornare a dire,
« che questa è una ferrea, inesplicabile, ineffabile
« legge di natura, la quale costringe spietatamente
« gli uomini a sottomettersi alle produzioni del pro-
« prio cervello, a crearsi degli enti ideali a cui
« ubbidire, a costituirsi coll' immaginazione degl'
« idoli cui adorare; ma mai e poi mai si potrà

« conciliare insieme queste due proposizioni, 1.° che « la verità sia un prodotto dell' uomo, 2.° che ella « possa imporre leggi non puramente fisiche, ma « veramente morali ed obbligatorie all' uomo.

« 5.° Distrutta la virtù fino dalla sua radice, « distrutta fino la possibilità di una obbligazione « morale qualunque, allo stesso modo riman distrutta « la scienza; perocchè tutto rimane apparenza e in- « ganno d' una natura essenzialmente maligna, perchè « menzognera. Conciossiachè la scienza chiamasi « scienza solo per questo, che ella reputasi vera « d' una verità immutabile e al tutto indipendente « dagli uomini. Che però, se provar si potesse che « ella non fosse altro, se non una produzione della « stessa natura umana; quella non sarebbe più scien- « za, ma apparenza di scienza, colla quale la natura « umana farebbe un infando ludibrio di sè medesima.

« 6.° L' uomo adunque non sarebbe nobilitato « più nè dalla pratica della virtù, che non esiste- « rebbe, nè dalla luce del vero, che sarebbe spenta. « Onde trarrebbe la sua nobiltà? Darebbe fors' egli « una qualche nobiltà a quelle cose che portano i « nomi di virtù e di verità? a queste obbrobriose « illusioni, a queste gigantesche e mostruose sue fi- « gliuole? Quale? Se egli medesimo è caduto, col « cadere della virtù e della verità, nell' ignominia « e nella derisione della natura? Se non si distin- « guerebbe dalle bestie, se non per essere atto egli « solo di ricevere dispregio e abborrimento?

« 7.° La filosofia, nel sistema di cui favelliamo,

« verrebbe ad essere di tutte le invenzioni la più « crudele e disumana che aver vi potesse; perocchè « mirerebbe a rompere quel sogno continuo, in cui « l'umanità giacerebbe assopita ed ignara della reità « e della infelicità intrinseca di sua natura. Quando « poi una volta, per la forza usatagli dalla filosofia, « l' uom si destasse, e vedesse la virtù e la verità « essere divenute un prestigio, che gli rimarrebbe, se « non l'odio di una natura snaturata, e un desiderio « solo di distruggersi, di seppelirsi, e se fosse pos- « sibile, di annichilarsi?

« Tali conseguenze procedono indeclinabilmente « dalla sentenza, di fuori così benigna, che - il vero « è una nostra creazione » [1]. - Rifacciamoci al Gioberti.

Singolare è questa sentenza del ch. filosofo. « Io « piglio l' assunto di provarvi che la riflessione, « (*salvo il caso dell' errore*), non altera punto nè « poco l' effettivo tenor delle cose, *anche quando* « *pare il contrario* » [2]. Viene a dire che la riflessione non altera il vero, quando non altera il vero. Somiglia a quel medico che interrogato quanti colerici avesse salvati, rispondeva: tutti; fuori di quelli che ne furono morti. Ma le ultime parole contraddicono per soprappiù le antecedenti. Quando la riflessione erri, apparirà sempre che erra. Se quando anche

---

[1]) Il Rinnovamento ecc. p. 406-408. Milano 1840.

[2]) Errori I. p. 358-359.

ciò apparisce, non v' ha errore: all' errore non so quale rimanga più luogo.

Guai, secondo il Gioberti, se l' intuito mutasse per nulla il suo oggetto: « lo scetticismo sarebbe « necessario e la scienza tornerebbe impossibile » [1]. Ma la riflessione trasforma, compone, scompone il vero a suo talento; lo crea propriamente: perchè nell' intuito non v' ha cognizione, e perciò nè idee nè cose (essendo tutti gli ordini un solo) vere; ma solo in potenza. L' intuito non regge, nè può reggere le operazioni riflessive; perchè non possiede che oggetto vago, confuso, indeterminato. Per reggere ci vuol legge, norma ferma e certa. Alla riflessione appartiene fissare e determinare tutto. Signora pertanto di sè e del vero, checchè faccia, sempre mancherà modo d' accertarsi della giustezza del suo operato.

Se non che dissi male. V' ha una via in questo sistema di giustificar ed assicurare la verità ad ogni atto della riflessione; ed è la solita « immedesi- « mando il *nostro* spirito coll' Assoluto, e facendo « che il giudizio sia divino, senza lasciar di esser « *nostro* » [2]: cioè il panteismo. Riteniamo che i principii, di cui fa uso la riflessione, sono sempre astratti [3]. Essi perciò « sono nel soggetto » [4]; e s' imme-

---

[1]) Errori II. p. 356.
[2]) Errori II. p. 308.
[3]) Errori II. p. 128.
[4]) Ivi p. 129.

desimano con lui, come ogni astrazione. Ogni giudizio riflessivo è astratto; perchè il solo intuito *afferra* il concreto. Ma il concreto e l'astratto *s'immedesimano nella sfera dell'Ente*: l'intuito e la riflessione hanno lo *stesso soggetto*, identico nella *sostanza*, differente solo nel *modo*. Ogni cosa altronde s' afferma, si giudica, *comunica* all' Idea, partecipa all' idealità, ch' è l' Intelligibile, cioè Dio. Tutte dottrine del nostro autore. Dunque ogni operazione riflessiva è divina: e perciò è chiuso il varco a tntti mai gli errori fin ora imaginati, e possibili a imaginare.



CAPITOLO XIV.

I PRINCIPII

Da' giudizi veniamo a' principii: « giacchè ogni prin- « cipio è una proposizione, un giudizio » [1]. Quello che de' giudizi si è detto si può dal lettore applicare anco a' principii. Ma la dottrina de' principii, data dal nostro filosofo, contiene parti speciali che domandano speciale considerazione.

E prima ne si offre la loro definizione, se tale può essere detta la seguente: « Un principio scien- » tifico per essere fecondo dee dunque *constare di* « *più concreti riuniti e organizzati intimamente fra* « *loro nell' unità di un giudizio* » [2]. Per intendere a fondo questa sentenza, bisogna ritenere col Gio-

---

[1]) Errori II. p. 128.
[2]) Ivi p. 104.

berti che anche il concreto « è complessivo, e con-
« tiene simultaneamente molti semi esplicabili »; che
« presuppone un giudizio; e questo giudizio dovendo
« essere concreto, dee comprendere più concreti
« riuniti insieme e congiunti per un nesso intimo
« e reale corrispondente all' unità giudicativa » [1].
Il che posto, la definizione del principio si traduce
in quest' altra: « Il principio consta di più concreti;
« i quali sono complessivi di concreti, Dio sa quanti,
« congiunti in un giudizio: e questo è concreto an-
« ch' esso, composto di più concreti riuniti in un
« giudizio, concreto formato di più concreti legati
« in un giudizio ecc. ecc.; una serie infinita di giu-
« dizi concreti giudizi ». Il principio è tutto questo.

Dio è *concreto*, come sa il nostro lettore. Dio
è principio supremo della scienza, in questo sistema.
Or bene: anche Dio « consta *di più concreti* riuniti,
« organizzati in un giudizio, concreto anch' esso
« composto di giudizi ecc. ecc. ». Anche Dio è
« complessivo e contiene molti semi esplicabili, è
« una forza moventesi e viva » [2]. Ed esplicare que'
semi di Dio non si può « se non mediante *un filo*
« che serva di guida, e un principio attivo che svi-
« luppi quelle potenze » (del Dio - concreto): e
perciò il concreto Dio « *è organico.* L' organismo poi
« essendo la riduzione di un moltiplice all' unità »

---

[1]) Ivi p. 103.-104.
[2]) Ivi.

(e Dio quindi è un moltiplice ad unità ridotto e così organizzato,) « presuppone un giudizio » ecc. come sopra [1]. Dopo i punti, i momenti, gli elementi, le parti, i tratti di Dio, non è da maravigliare che siamo al *filo* ed al *principio concreto* che sviluppa i *semi* e le *potenze* di Dio *organato* e composto di più concreti, forze moventisi, principii giudicantisi: benche d'altra parte l'Ente sia anche astratto, cioè cosa morta, cadavero, e scheletro di scienza, come si vide.

Del principio di sostanza abbiamo sentito cosa pensi il Gioberti. Ascoltiamolo su quelli di contraddizione e di causa, con brevi riflessioni. Com' egli immedesimò con la formola quel primo, immedesima altresì questi secondi. « L' intuito somministra « allo spirito dell'uomo colla formola ideale i due « principii enciclopedici della contraddizione e della « ragion sufficiente, che uniti insieme concreta- « mente nella formola costituiscono l'unico principio « della creazione » [2]. « Il primo ci è dato dal giudizio « speculativo, con cui l'Ente afferma sè medesimo, « e il secondo dal giudizio pratico, con cui egli « crea le esistenze. L' uno costituisce la necessità

---

[1]) Ivi.

[2]) Errori I. p. 237. « I principii scientifici si riducono « sostanzialmente a due, cioè all'assioma di contraddizione « e a quello della ragion sufficiente, i quali governano « tutto lo scibile, e producono ogni principio secondario ». II. p. 127.

« logica, metafisica, assoluta, incondizionata, perchè « tale è l'Ente; l'altro la necessità relativa, ipote- « tica, e condizionata, chè tale è il nesso dell'Ente « colle esistenze, le quali potendo non essere ed « essendo per un atto libero dell'Ente, sono neces- « sarie ipoteticamente, come il principio della ragion « sufficiente è solo applicabile, posto che abbia luogo « un effetto » [1]. L'Ente « è *rappresentato* dal prin- « cipio di contraddizione come dalla maggiore astra- « zione possibile » [2]. « Il principio di contraddizione « ha la sua radice nel concreto dell'Ente ». Il principio di cagione « si fonda nel concreto dell'e- « sistente, non già considerato in sè stesso, ma in « quanto è prodotto dall'Ente mediante la crea- « zione, e si organizza con tutta la formola » [3].

Non ripeterò le osservazioni già fatte sul giudizio dell'Ente, sì speculativo che pratico; le quali il lettore può adoperare da sè intorno a tale dottrina de' principii. Una o due cose io noterò, perchè appaja il nesso che essa dottrina conserva colle già esaminate. I principii sono qui detti concreti, come l'Ente, l'Idea: ma sono anche astratti, a paro dell'Idea, dell'Ente. Sono concreti com'essa nell'intuito; sono astratti nella riflessione [4]. Oggettivi in quella,

---

[1]) Errori II. p. 131.
[2]) Ivi p. 133.
[3]) Ivi p. 177.
[4]) « Ogni principio è una proposizione astratta... l'as-

soggettivi in questa. Ma nella *sostanza* è lo stesso oggetto dell' uno e dell' altra: nella sostanza « il « concreto e l' astratto s' immedesimano nella sfera « dell' Ente »: in questo modo « l' astratto, cioè il « soggettivo, lo spirito, *s' innesta* sul concreto [1], sul- « l' oggetto, sull' Ente ».

Vedemmo eziandio che la riflessione conduce all' atto le potenze dell' intuito, e del suo oggetto, l' Idea: che la creazione in questo sistema non è veramente che il passaggio delle *potenze*, o *semi* racchiusi in Dio, all' atto. Siccome l' Ente s' immedesima dal Gioberti col principio di contraddizione, costituente la necessità metafisica; e l' atto creativo col principio di ragion sufficiente, costituente la necessità relativa, o fisica, dovea dirsi, per conciliar questa coll' altra sentenza, che la necessità relativa, o condizionata, o fisica, era un attuazione della metafisica: come le cose sono l' attuazione dell' Idea. E ciò mi sembra dire il Gioberti: « La creazione è « adunque l' atto, per cui l' *evidenza metafisica di-* « *venta fisica* o di altra specie » [2]. L' evidenza metafisica è il principio di contraddizione che *rappresenta* l' Ente: la creazione fa sì ch' esso *diventi*

« tratto è opera della riflessione ». Ivi p. 400. De' due principii suddetti, come astratti, parla nella pagina 176. 177. Alla p. 178. dice al contrario che la riflessione *s' arma del concreto*, l' esistente; non più del solo astratto.

[1]) Ivi.

[2]) Introd. II. p. 219.

l' evidenza fisica, a cui spetta il principio di ragion sufficiente o di cagione [1]: *passando* appunto dalla potenza necessaria all' atto contingente. Chi non vede che per tal guisa i principii tutti s' intrecciano, si riuniscono, s' immedesimano nella formola evidentemente?

Il panteismo di questa parte altresì del sistema della formola spicca da altri lati. Se il principio di contraddizione è l' Ente, Dio; ogni qualvolta noi lo applichiamo a cosa qualunque, noi applichiamo Dio; e così aggiudichiamo la Divinità a tutto. Il Gioberti infatti ne insegna, che « dicendo *questo corpo è,* non « esprimiamo soltanto la realtà del corpo in sè stesso, « ma accenniamo eziandio alla *sua insidenza nel-* « *l' Ente, e alla partecipazione finita di esso*; nella « quale consiste propriamente ciò che chiamiamo « esistenza. Onde la voce *è* esprime eziandio in « questo caso oltre la realtà contingente, le sue « attinenze colla realtà necessaria: non significa una

---

[1]) Il Gioberti li distingue Errori II. p. 132. « Il prin- « cipio della ragion sufficiente in due si distingue, l' uno « de' quali si riferisce alla *ragione* e l' altro alla *cagione* « delle cose, e insieme si riuniscono nel principio proto- « logico della creazione » Cf. p. 177. Inutile trattenerci su tale distinzione, perchè il Gioberti gl' immedesima tutti e due secondo il solito; avvertendo che « la ragione di « una cosa è sostanzialmente la causa di un effetto ». (Introd. II. p. 460-461). Quello perciò che diciamo nel testo spetta all' uno e all' altro indistintamente.

« *sostanza morta*, ma una *forza viva*: ci mostra l'ef« fetto *nella* sua causa, *nell'* azione causante, e ci « fa ravvisare il contingente *nell'* atto creativo, men« tre *emerge* dal necessario, che lo produce »[1]. Quando diciamo « questo corpo è », intendiamo ch' esso nella sua concretezza *insiede* in Dio, e *partecipa* a Dio in modo finito. È quindi un frustolo, un minuzzolo, una particella di Divinità: e certo « non sostanza morta » ma « forza viva »; che *emerge*, come germoglio da radice, dal necessario. Dal che si fa chiarissimo, « che la percezione na« turale dei corpi ce li mostra nella loro *derivazione* « dall' Ente » (*partecipando finitamente* di esso), « e che noi li contempliamo *a rigor di termini*, « non già come *fatti nel tempo* « (siccome si credette e s' insegnò sempre nelle scuole Cristiane), « ma come *emergenti da una immanenza eterna* » (emergenti da Dio), « che risponde alla *continuità* « *temporaria*, in cui son collocati »[2]. Per tal modo « il *flusso* delle creature », che sono i sensibili, le forme, le modificazioni nostre, prive di realtà, « si « contempla congiuntamente alla immanenza dell' atto « creativo »; ch' è la Divina Natura, l' Intelligibile, l' Uno reale. Dite lo stesso di qualunque applicazione si faccia del verbo essere, e con questo, del

---

[1]) Introd. II. p. 215.

[2]) Ivi p. 215-216. « Continuità temporaria », successione non successione.

principio di contraddizione che ha sua *radice* nel *concreto* dell' Ente.

A simili conseguenze mena per altra via l' identificare il principio di cagione o di ragione coll' atto creativo, e l' idea di creazione con quella di causa. Dove identità d' idea, ivi identità di oggetto; nel sistema specialmente che immedesima cose e idee. Se idea di causa è identica all' idea di creazione, qualunque azione di causa sarà creazione, e creazione propriamente detta. Siccome d' altra parte il creare è solamente proprio di Dio, se tutto che agisce crea, tutto è Dio. Ora il Gioberti scrive che « senza l' intuito di questa (la creazione) non si « potrebbe pure avere l' idea generalissima di causa « e di causa seconda » [1]: che « il causare non è « concepibile, se non in quanto è un *cavare qualcosa* « *dal nulla* » [2]: che anche « la produzione dei fe- « nomeni, o sia modi delle cose, è pure una *vera* « creazione » [3]. E in luoghi innumerevoli di sue opere parla della creazione umana [4]. L' uomo pertanto, in quanto produce qualche effetto, in quanto pensa, ordina, accorda, opera, in tanto crea; in tanto

---

[1]) Errori II. p. 134.

[2]) Errori I. p. 214.

[3]) Introd. II. p. 190.

[4]) Ges. Mod. I. XXIV. XXV. XXXVIII-XLI. CCCXXIX. CCCXLIV. II. 223.-224. IV. 111. 118. 122. 132. 139. 148. 150. 152. 155. 161. 184. 193. 210. 259. 423. ecc.

è Dio. « Il principio: il *contingente presuppone il* « *necessario è identico* all' assioma: *ciò che inco-* « *mincia ha una causa* » [1]. « In ambo i casi l'ef- « fetto riceve l'esistenza, cioè vien *creato* dalla causa, « con questo *solo* divario fra l' uno e l' altro, che « la creazione si *comincia* o si *rinnovella* » [2]. Fra Dio che crea il mondo, e Pietro che genera Paolo, v' ha il *solo* divario, che là comincia e qui si rinnovella la *creazione*. Divario non di *essenza* ma di *modo* soltanto: perchè siamo nell' *Uno reale*. Nè qui si parla retoricamente amplificando, ma speculando filosoficamente.

Gli è vero che, dopo data la facoltà all'uomo di cavar dal nulla ciò che opera, il Gioberti gliela toglie; dicendo essere assurdo che l' uomo crei [3]: ed assegna all' Ente non sola la creazione delle sostanze, ma delle *modificazioni* altresì delle cose [4]. Sono contraddizioni che nel panteismo, contraddizione massima, trovano ognuna il luogo. Imperocchè, se « Iddio è causa prima, perchè è posto infinitamente « al di sopra delle cause seconde, perchè le crea « sostanzialmente, perchè le *attua*, le governa e le « conserva, perchè esse cause seconde colle loro *po-* « *tenze ed operazioni e con tutta l' entità loro sono*

---

1) Introd. II. p. 460.
2) Ivi p. 461.
3) Errori II. p. 379. Ges. Mod. IV. p. 130.
4) Primato II. p. 5.

« *totalmente e continuamente effetto della causa pri-*
« *ma* »: se « perciò Iddio è causa prima, com' è
« *sostanza prima, agente primo, atto primo, forma*
« *prima,* e via discorrendo; e tutte queste primalità
« si fondano nell' essere Iddio l' unico primo nel
« giro delle cose reali, come in quello delle intel-
« ligibili » [1]: se « la causa prima e creatrice non
« può esser tale, se non crea coll' effetto la causa
« seconda che lo produce; se non crea le *potenze*
« di questa causa; se non crea l' *attuazione* di queste
« potenze; se non ne crea gli *atti*, in quanto hanno
« del positivo: perchè se una sola di queste cose
« non procedesse dalla sua virtù effettrice, verreb-
« bero meno la pienezza, l' efficacia e l' infinità del-
« l' atto creativo, questo non saria più tale per ogni
« verso, e alla divina natura si disdirebbe » [2]: se
queste cose sono vere, già non rimane più luogo ad
atto umano; perchè tutti gli *atti* debbono essere da
Dio creati, altrimenti « l' atto creativo non sarebbe
« più perfetto, onnifattivo, assoluto, escludendo nel
« presupposto qualche ragione di sussistenza; e si
« troverebbe qualcosa di positivo e di reale nel
« mondo che non proverrebbe dal creatore » [3]. Se tutti
gli atti debbono essere da Dio; saranno da lui ancora

---

1) Ges. Mod. I. p. CCCXXXIX-CCCXL.

2) Ivi p. CCCXL-CCCXLI.

3) Ivi p. CCCXLI-CCCXLII. È l' argomento veduto; se qualcosa non fosse Dio, Dio non sarebbe infinito.

quelli che si attribuiscono quì alle cause seconde, colle quali si dice Dio *concreare* [1]. La Primalità divina intesa come s' intende in questo sistema, e come intendere la si deve, non lascia nè cause seconde, nè atto loro nessuno. Tutto tutto è azione di Dio: e siccome l' azione di Dio è la sua natura, tutto tutto è Dio: la pianta che vegeta, il cavallo che corre, l' uomo che bestemmia, l' uomo che prega. Il troppo volere di creazione la distrugge affatto.

---

[1]) « La causa prima e creatrice è dunque tale in « quanto crea le cause seconde, le crea in ogni loro parte, « *concrea* con esse gli effetti che ne derivano ». Ivi p. CCCXLI.

CAPITOLO XV.

IL RAZIOCINIO

Nel capitolo terzo abbiamo notato che la formola, presa nel senso naturale di proposizione esprimente la creazione, non poteva aversi a principio supremo del ragionamento, perchè suscettiva di dimostrazione vera, e perciò dipendente da principii a lei superiori. Il Gioberti rispose a consimile obbiezione nelle sue lettere al Tarditi. In tale risposta egli spiegò i primi rudimenti d' una sua teorica del raziocinio. Un esame breve di quella ci menerà all' esame di questa. Vede già il lettore che le cose dette su le idee, sui giudizi, sui principii, spettano insieme al raziocinio, il quale non è che una composizione di quelle parti, o elementi suoi.

La risposta del Gioberti si assomma in questo: ogni raziocinio non è che l' esplicazione, lo svolgimento de' dati confusi dell' intuito, cioè della for-

mola. Dunque la formola non può essere dimostrata. Giudichi il lettore da' brani seguenti: « Il raziocinio « in sè stesso è *lo strumento*, con cui lo spirito « *traduce in idee distinte e riflesse i dati confusi* « *dell' intuizione*: e perciò non si può sequestrare « dalla riflessione ontologica più che il telescopio « possa separarsi dalla virtù visiva dell' astronomo [1]... « Nello stesso modo il raziocinio è un mero stru- « mento, di cui la riflessione ontologica non si può « passare. L' intuito somministra alla riflessione tutti « gli elementi del necessario e dell' assoluto [2], ma « glieli dà quali gli contiene in sè stesso, cioè con- « fusi e co' soli primi lineamenti della distinzione « loro. La riflessione ontologica coglie colla sem- « plice osservazione i tratti complessivi e sommari « dell' oggetto intuìto, e gli esprime con un giudi- « zio primitivo, che è la formola ideale. Ma questa « formola nella sua generalità racchiude un numero « grandissimo di elementi, *la cui esplicazione costi-* « *tuisce tutta la scienza.* Or come svolgere, illustrare, « ordinare questi elementi? Forse coll' osservazione « sola, come con essa si può conoscere l' animo « umano, e analizzare i fatti psicologici? No sicu- « ramente; l' esperienza ci mostra che l' osservazione

---

[1]) Errori I. p. 162.

[2]) Anche l' esistente è necessario ed assoluto nell' intuito: è elemento dell' Idea svolto poscia dalla riflessione, e così creato.

« è impotente a dipanare questa matassa. Siccome « l' occhio nudo può vedere e studiare da sè solo i « corpi più vicini alla terra, ma i lontani non può; « così l' osservazione umana, per cui l' uomo può « stndiar sè stesso, non basta a fargli conoscere il « cielo spirituale, e dargli la scienza esatta e com- « piuta dell' autore dell' universo. A tal effetto egli « ha d' uopo di nno strumento, e come a dire di « un telescopio metafisico, il quale è il raziocinio, « che pigliando dalla formola ideale i suoi primi « principii, se ne serve per rischiarare e rendere « distinte le apprensioni confuse dell' intuito, me- « diante quell' organismo ideale, che collega insieme « tntte le *parti* della formola. Il raziocinio non porge « per rispetto all' intuito alcuna verità nuova, giac- « chè la sua necessità in ciò consiste, che le con- « seguenze da dedursi si contengono nelle premesse; « ma esso rende chiaro, distinto, esplicato, ciò che « dianzi era oscuro, implicato, confuso, secondo « l' indole speciale dell' intuito. D' altra parte il « raziociuio si fonda sull' osservazione continua e « immanente dei dati intuitivi, e non si può sepa- « rare da essa, perchè se l' intuito mancasse, ces- « serebbe la cognizion dei principii e con essa la « possibilità di ragionare ecc. » [1]. E più avanti parlando del discorso di che si è servito a far passare la sua formola da ipotesi a stato di certezza:

---

[1]) Errori I. p. 163-164.

« io non ho voluto con tutto il mio discorso che « abilitare chi mi legge a rendersi distinta nella rifles- « sione la formola intuitiva..... raziocinando, non « volli procacciare a me o ad altri idee nuove; solo « intesi a rendere distinti e riflessivi i concetti pree- « sistenti, come confusi e intuitivi » [1]. E questa dottrina è ripetuta dal nostro filosofo in luoghi non pochi [2].

Il lettore chiederà a sè medesimo come questa teoria possa mai servire all' ingegnoso Gioberti per difendere il suo principio supremo dalla difficoltà che gli è ora opposta. La difficoltà infatti versava in questo: che le nostre cognizioni essendo disposte ad ordine gerarchico in maniera che l' una

---

[1]) Ivi p. 346-347.

[2]) Errori II. p. 171. « La nostra dottrina... insegna « che la dimostrazione è una semplice *trasformazione*, « o per meglio dire *illustrazione di un dato intuitivo*... « A tale effetto ella porge una *nuova* spiegazione del raziocinio, e della tela logicale dello spirito umano; mostrando che il discorso, di cui la forma più perfetta è « il sillogismo, è un semplice processo instrumentale, per « cui la cognizione confusa dell' intuito si fa distinta in « ordine alla riflessione » – « il raziocinio è una semplice « trasformazione del confuso nel distinto » p. 172. « Insomma « non v' ha alcuna verità accessibile naturalmente allo « spirito umano, che non si contenga potenzialmente « nella *materia* dell' intuito » (la qual materia è Dio) e « non possa venirne districata coll' ajuto della riflessione ». p. 174. Cf. Introd. II. p. 254. Errori III. p. 6.

discende dall' altra e così via via: e fra loro, quella che abbiamo della creazione, essendo frutto dei sillogismi formati coll' ajuto del principio di causa; non poteva asserirsi che la creazione fosse il naturale oggetto dell' intuito; cioè il primo vero, l' Idea: tanto più che il principio di causa eziandio è da più de' logici riconosciuto potersi e doversi da superiori dedurre e dimostrare [1]. Queste cose che notammo essere accordate dallo stesso Gioberti, distruggono dunque e rendono vano ogni suo tentativo a fondare nella formola il principio supremo del sapere. La quale perciò (nel suo naturale e cattolico significato) non può essere considerata in buona filosofia che per verità di dimostrazione, non già d' immediata intuizione. Ora che risponde il dotto uomo a questa obbiezione colla teorica succitata?.. Che il raziocinio, per cui l' una verità si deduce dall' altra, non è che « la riproduzione distinta e il « districamento della sintesi primitiva data dall' in- « tuito » [2], cioè della formola da lui proposta. Ma è codesta appunto che quella difficoltà viene a com-

---

[1]) V. Galluppi Lezioni di Log. e Metaf. Lez. CXIV. Saggio sulla critica della conoscenza lib. I. c. 2. §. 53. « Tutti gli assiomi si riducono in ultima analisi al prin- « cipio di contraddizione ». Nel c. 4. ne parla a di lungo. « La proposizione: Non vi ha *effetto senza causa*, è di- « mostrata pel principio di contraddizione » ec. §. 98. Cf. Rosmini N. Saggio Vol. II. p. 173-180.

[2]) Errori I. p. 348. Il districamento di Dio creante.

battere: codesta, presa come primo principio, come sintesi primitiva. A che pertanto si riduce quella risposta, se non a riprodurre come certo e indubitato ciò che l' obbiezione mostra essere l' opposto? Quando si ammette e si deve ammettere, che la proposizione « l' Ente crea l' esistenze » è soggetta a venire dimostrata: ciò vuol dire che da una superiore proposizione, da una verità superiore la mente nostra la trae. E quando questo si dice, si dice appunto che la sintesi primitiva dell' intuito non può essere trovata nella formola del Gioberti: e si distrugge la teoria del raziocinio quale da lui viene presentata.

Il Gioberti è quindi costretto, parmi, ad avvilupparsi perpetuamente in un giro e rigiro di gratuite affermazioni, e di antilogie. Ci ricorda come a riuscire alla formola egli si fu partito dall' ipotesi mera: e da questa cercò traportare la formola alla certezza della verità. E di essersi governato in questo tenore riconosce eziandio in altro luogo [1]. In un altro nega d' essersi mosso dall' ipotesi: ed afferma che dall' *evidenza intuitiva* della formola è partito: « Qual fu il mio processo non già *per arrivare* « *alla partenza*, (prodigio, di cui, ve lo ripeto, io « non sono capace, [2]) ma per *partire dal punto in*

---

[1]) Errori 1. p. 345.

[2]) Altrove dice il contrario anche di questo: « sapete « qual' è il punto dov' è ciascun uomo, che dia opera a « ricerche scientifiche?... egli è sempre nel punto dove

« *cui mi trovava*, cioè dalla formola ideale, e ordi-
« nare la prima scienza? Fu *l' evidenza* intuitiva
« di essa formola, e la sua esplicazione per via del
« raziocinio. Ora quanto all' evidenza, essa non ha
« d' uopo di prova e voi me lo concederete » [1]. No.
Ben lungi che egli partisse dall' *evidenza* intuitiva
che non ha bisogno di prove; partì per contrario
dall' ipotesi: e questa cercò egli di convertire in
certezza, fidandosi alle *solite prove* della creazione:
benchè prima le avesse inesorabilmente rinegate.
Quindi falso: che « riscontrando la tela del raziocinio
« coll' organismo della formola ideale, s' *avvide* che
« le regole logicali risultavano necessariamente dalla
« struttura di essa formola, e quindi partecipavano
« dell' evidenza e dell' autorità di essa »: che il
suo processo « passò adunque per due gradi suc-
« cessivi, il primo dei quali fu la ricognizione della
« formola ideale come *evidente per sè stessa*, e

« vuol arrivare » Errori I. p. 256. *Arrivare alla partenza e arrivare donde s' incominciano le ricerche scientifiche* sembrami tutt' uno. E del punto di partenza - arrivo tocca molte volte; E. II. p. 173. - Ma prima avea detto: « Voi « dunque se voleste fare un viaggio a Parigi, direste che « questa città è il punto di partenza a cui intendete di « giungere! Se parlaste in tal forma agli uffiziali della « Diligenza, correreste rischio di essere condotto in quello « scambio a Charenton o a Bicêtre » p. 4.

[1]) Errori, II. 79. e p. 289. « il principio protologico « risplendendo *d' intrinseca evidenza* ecc. » Cf. p. 340.

« non in virtù di alcun raziocinio: il secondo fu « l' uso scientifico del raziocinio legittimato da essa « formola »: falso che i suoi discorsi non furono indirizzati « a dimostrarla, come si fa di un co- « rollario e di un teorema » [1]. Vero bensì l' opposto: che dalle regole logicali risultò la formola; da esse cavò la sua autorità ed evidenza: che il primo passo fu provare, o almeno tentar di provare la formola; il secondo, riconoscerla come certa ed evidente; ma di evidenza di dimostrazione: che in fine, propriamente parlando, ella si rimase un corollario od un teorema: e quindi non principio sommo del sapere: perchè « se i principii del ragionamento fossero un « acquisto del ragionamento stesso, e soffrissero in- « dugio di elezione, non sarebbero più principii, non « potendosi ragionare senza premesse » [2].

Il Gioberti stima convalidare la sua risposta: « Ciò che mi dà la formola non è il raziocinio ma « la parola. Imperocchè quando uno intende quel « corto pronunziato: *l' Ente crea l' esistente*, ha la « formola bella e fatta. Che se io per trovar questa « formola ho proceduto per ipotesi, come vi ho già « raccontato, la formola non fu anche per me che « un' ipotesi, cioè un preambolo scientifico, non un « dogma, cioè un articolo di scienza, finchè non « l' ebbi pienamente verificata. E come preambolo

---

[1]) Errori II. p. 79-80.

[2]) Ivi p. 288.

« scientifico ella era certo il risultato del discorso; « ma quando, avendola verificata, cessò di essere « per me un semplice mezzo preparatorio, e divenne « un principio, ella mutò natura scientificamente, e « venne a fondarsi in sè stessa e non nel discorso » [1]. Molte riflessioni soccorrono a fare su queste parole. In prima si ammette che possa esser ipotesi il primo principio del sapere; quando da lui appunto dipende ogni vero ed ogni verosimiglianza: quindi anco le ipotesi. Il che veniva già confessato dallo stesso Gioberti quando scriveva « che il dire che la verità as- « soluta » (l' *Idea*, il supremo principio del sapere) « possa essere quando che sia ipotetica... mi pare « per una parte un' assurdità e per l' altra un sa- « crilegio » [2]. In secondo luogo si nega a bel principio che il raziocinio abbia data la formola; e poi snbito dopo si concede ch' era un risultato del discorso; cioè del raziocinio. Terzo; si concede che per cangiarla d' ipotesi in certezza è stato di mestieri *verificarla*; cioè produrre argomenti di sua verità: e renderla così teorema, conclusione, verità di dimostrazione; verità che si trae e deduce da altre logicamente superiori. Eppnre nello stesso tempo si pretende che dopo essere dimostrata per non principio, sia diventata principio; mntando natura scientificamente. Chi potrà credere l' inusato portento?

---

[1]) Errori I. p. 345-346.
[2]) Ivi p. 277.

che la scienza muti la natura? che una proposizione discenda tutt' insieme da altre, e ingeneri le altre tutte; madre e figlia ad un tempo di sè medesima, e de' suoi portati?

E per cessare la ripugnanza non credo giovi far ricorso a similitudini, che mostrano precisamente il contrario di ciò che si vorrebbe. « Questo (segue « il Gioberti), questo, cioè il discorso, in tal caso « è come le céntine e le armadure, che sostengono « la volta solamente finchè essa non ha fatto presa. « Così l' ipotesi si appoggia al discorso finchè è « mera ipotesi; ma quando è verificata e lascia di « essere ipotesi, si regge da sè, cioè per la sua « intrinseca evidenza ». Ottimamente. Ma dalle céntine e dalle armadure si comincia l' edifizio: senza le céntine e le armadure non potrà mai far presa, e giugnere a sostenersi da sè; dalle céntine e dalle armadure non può prescindersi; chi voglia por mano alla fabbrica: ma senza la fabbrica possono essere e stare céntine ed armadure. Anche il figlio, dopo educato e cresciuto, prospera e reggesi da sè: nè più abbisogna di essere allogato nel carruccio o sorretto dalle braccia de' genitori. Ma forse che non dev' egli perciò riconoscere la sua esistenza da essi? i quali se potevano vivere senza dar opera a generarlo, non egli però sarebbe potuto vivere senza di questo. Applichiamo ora la similitudine al caso nostro; e troveremo l' opposto di ciò a che mira il Gioberti. L' ipotesi non può passarsi del discorso, cioè del raziocinio, per divenire certezza; come il

figlio non può de' genitori; l' edifizio, delle céntine e delle armadure. Ma perchè il discorso valga a questo convertimento, egli dev' essere discorso, e discorso vero e certo: altrimenti non servirebbe mai allo scopo. Ora per essere vero e certo, è uopo che veri e certi sieno i principii da cui muove, i fondamenti su cui posa; è d' uopo che *già si abbia, e sia certo il principio supremo del sapere.* Come dunque vorreste trovare quest' ultimo a forza di lavorar con ipotesi, e di tramutarle in principii? non vedete che questo tramutamento non può accadere se già non possedete belli e fatti i principii? che dunque cercate di fare ciò che prima di cercare si suppone che sia fatto? Si vorrà dire, che i ragionamenti indiritti a voltar l' ipotesi in certezza sono ipotesi anche loro? e ciò sembra voler accennar il Gioberti aggiugnendo, che nel caso nostro succede come nell' apparar la lingua Tedesca: « che nei « principii per determinare il vero senso delle parole « e delle frasi, e il costrutto delle clausole, è d' uopo « fare molti brevi discorsi e raziocinii, i quali sono « tante piccole ipotesi ordinate ad intendere l' autor « che si legge » [1]. « I' ho in grandissima stima la « lingua tedesca » dice Tommaseo; « ma non veggo « com' ella possa essere assomigliata alla formola « ideale, nè ad una verità primitiva » [2]. Ipotesi non produce che ipotesi. Solo da ciò ch' è vero e in-

---

[1]) Errori I. p. 346.
[2]) Op. cit. p. 193.

dubitato si può cavar modo ad accertare e verificare l' ipotesi: altrimenti s' entra nell' un via uno di ragionamenti ipotetici, e che non possono avere alcun costrutto. Se il discorso instituito a ridurre in istato di verità l' ipotesi della formola non fosse che un' ipotesi anch' esso; cos' altro ne rimarrebbe che ipotesi ancora? Se zero aggiungasi a zero non può ottenersi che zero: se errore a errore, non si giugne che ad errore: così una seguenza, per lunga, d' ipotesi non può partorire che ipotesi: nè s' arriverà mai a capo di tirarne niun vero, se non corroborandosi di ragionamenti certi, dedotti da fermi principii. I quali come potranno volgersi e adoperare a convertire la formola in proposizione certa; così potranno applicarsi a fare lo stesso di altre ipotesi quante si vogliono. Ed esse tutte poi non potranno logicamente appropriarsi l' onore *d' intrinseca evidenza*, che il Gioberti regala alla formola renduta certa: se per intrinseca evidenza s' intende, come si dovrebbe, quella ch' è propria della verità prima, del supremo principio, da cui e per cui ogni verità si deduce e dimostra, ogni ipotesi viene verificata.

Ma « la verificazione », riprende il nostro filosofo, « non è altro che un complesso di spedienti, (fra' « quali il raziocinio occupa un luogo notabile), « messi in opera per abilitare sè stesso a cogliere « riflessivamente e con distinzione quella evidenza, « che all' intuito risplende. Perciò quando la veri- « ficazione è compiuta, la confusione riflessiva cessa, « e l' evidenza intuitiva, diventando distinta, produce

« da sè sola la persuasione riflessa » [1]. E poco dopo: « A voi fa scrupolo l'intervento dell' argomen-« tazione in questo caso, perchè movete da una teo-« rica usuale, ma radicalmente falsa del raziocinio. « Secondo la quale si crede che il raziocinio deduca « dai principii certe idee nuove, che prima non si « avevano. La cagione di questo errore si è, che « la conseguenza di un sillogismo è veramente nuova « per la cognizione riflessa; onde se non si ha « l' occhio che alla riflessione, pare che la conse-« guenza nelle premesse non si contenga. Ma ella « vi si contiene, e dee contenervisi, acciò il sillo-« gismo possa correre, e sia conforme alle leggi; se « non che la notizia, che è distinta e riflessiva nella « conclusione, si trova confusa e solo per modo d'in-« tuito nelle premesse » [2]. Veramente io non so come possa affermarsi che la teorica usuale del raziocinio è radicalmente falsa: e le si opponga quella che insegna la conclusione contenersi nelle premesse. Non credo che la teorica usuale del raziocinio si opponga a questa dottrina: ma anzi tengo che sia nè più nè meno lei medesima. Lascio che ne' testi riportati, dall' un canto si pone un' evidenza intuitiva: dall' altro si accenna a' dati confusi dell' intuito; come s' erano non molto addietro chiamati [3].

---

[1]) Errori 1. p. 346.
[2]) Ivi p. 347.
[3]) Ivi p. 164.

Evidenza confusa sembrano due termini che fanno a cozzo.

Che la conclusione sia nelle premesse contenuta, nessuno dunque vorrà negare al Gioberti, anche di quelli che s' attengono all' antica teorica del raziocinio. Qual vantaggio però desidera egli apportarne al conservamento del suo principio supremo? Io penso in effetto che ne' due squarci sovrascritti s' avveri il medesimo che di altri già esaminati; che suppongono per vero e certo ciò che è in quistione. Si parla di un' evidenza intuitiva, di dati dell' intuito, ecc. Ma cosa s' intende per essi? la formola? Ma di ciò si quistiona: di lei si va dimostrando dagli avversarii che non può essere assegnata ad oggetto naturale ed immediato dell' intelligenza. Quando ancora non si movesse difficoltà contro quel' uffizio che si aggiudica al ragionamento, di essere semplicemente « un processo illustrativo dell' intuito, « e una rivelazione più squisita delle verità conte« nute in esso » [1]; rimarrebbe a deffinire quale sia cotale oggetto; quali codesti dati; queste verità. Obbiettandosi che tali non possono essere quelle che vorrebbe l' egregio Gioberti per le ragioni molte recate; è evidentemente uno scambiar la risposta coll' obbiezione, ricorrere alla esposizione di siffatta teorica del raziocinio. La quale suppone per vero e certo ciò che gli avversarii durano negando, e prof-

[1]) Errori 1. p. 165.

feriscono ragioni della loro negazione. Sia pure che il raziocinio non altro sia destinato a fare che a *dipanare la matassa*, a svolgere quella *tela dialettica che si ordisce al cospetto dell' intuito dall' interno maestro dello spirito*, come si esprime l' illustre Gioberti [1]. Ma in che devesi collocare questa *matassa*, e questa *tela* ch' è « il concreto dell' Idea crea« trice »? [2]. Egli vuole che nella formola ideale: gli avversarii non lo concedono; e ne adducono le ragioni. Egli pensa cessarle riconducendo in iscena la matassa e la tela; per le quali significa la formola impugnata. Saranno essi contenti a questo giuoco fatto a loro in risposta?

A quello che abbiamo discorso sinora della teorica del raziocinio, il lettore avrà potuto accorgersi del circolo vizioso in che il Gioberti anche qui si ravvolge. Il raziocinio non fa, secondo lui, che rischiarare il confuso de' dati intuitivi; recar distinzione, finitezza, in quel vago e indeterminato. Ma il raziocinio non può fare a meno di principii; perchè cessata la cognizione di questi « cesserebbe con « essa la possibilità di ragionare » [3]. Perciò scrive di esso l' autor nostro, « che pigliando dalla formola « ideale i suoi primi principii, se ne serve per ri« schiarare e rendere distinte le apprensioni confuse

---

1) Ivi p. 163. 165.

2) Errori II. p. 177.

3) Errori I. p. 164.

« dell' intuito, mediante quell' organismo ideale, che « collega insieme tutte le parti della formola » [1]. Bene stia un momento. Ma cosa sono « le appren- « sioni confuse dell' intuito? » Il suo oggetto; i dati; la formola. Ecco dunque: il raziocinio piglia i principii della formola, cioè le apprensioni confuse dell' intuito; per rischiarare e rendere distinta la formola, cioè le apprensioni confuse dell' intuito.

Io ho preso in questa teoria del raziocinio la formola nel senso, come ho detto, naturale. Ma il senso datole dal sistema del Gioberti, vedemmo essere di gran pezza lontano, ed anzi opposto a quello. Bisogna che discopriamo brevemente, come all' altre parti tutte del sistema filosofico si rattacchi anche questa.

Il Gioberti chiama il raziocinio, illustrazione dell' intuito, « *l' illustrazione dell' assioma concreto* « *per mezzo degli assiomi astratti e la riduzione* « *degli assiomi astratti all' assioma concreto* » [2]. Questa seconda parte è detta altresì da lui essere il sillogismo: « *il ritiramento del vero astratto verso* « *il suo concreto primitivo* » [3]. Vien tosto alla bocca la domanda: come mai l' astratto, ch' è *sensibile,* e perciò *inconoscibile* (in questo sistema), può *illustrare,* render *distinta* la cognizione intuitiva? come

---

[1]) Ivi.

[2]) Errori II. p. 39.

[3]) Ivi p. 177.

mai l' astratto ch' è *cosa morta, cadavero, scheletro* di scienza, può dar vita all'intuito, ridncendolo dalla potenza all'atto? Come mai il sillogismo, la forma più *adequata*, più *perfetta* del raziocinio è nel ritirare l' astratto al concreto primitivo, cioè il distinto al confuso, l' atto alla potenza, il determinato all' indeterminato? Questo è illustrare, determinare, render distinti i dati confusi? La pugna che esiste tra cotali contraddizioni si origina dalla massima di tutte, il panteismo. L' astratto è identico al concreto: « nella quale immedesimazione dell' astratto e del « concreto consiste radicalmente l' equazione propria « del sillogismo » [1]. Questa immedesimazione fa sì che della stessa cosa possano le affermazioni o negazioni le più opposte esser dette. L' astratto è il soggetto: il concreto è l' oggetto, Dio: Dio è soggetto ed oggetto; è distinto e confuso; è atto e potenza; è determinato e indeterminato. Il raziocinio, secondo si riguarda o oggettivamente o soggettivamente, è insieme tutte queste cose. Come astratto è soggettivo, e identico all' uomo. Come concreto è l' oggetto stesso. Ma sempre uno ed identico. Il Gioberti conferma nel modo più evidente la sua dottrina: « L' os« servazione è come l' occhio, e il raziocinio quasi « il vetro che lo arma; se non che, per l' esattezza « del paragone, si vuole aggiungere che il cannoc« chiale dell' ontologo (cioè il raziocinio) non è « fabbricato da un meccanico, nè da uno scienziato«

---

[1]) Ivi p. 39.

« ma *dall' oggetto medesimo* che si contempla col-
« l' ajuto di esso, cioè da quell' organismo ideale « che risplende all' intuito, ed è il vero organo lo-« gico dello spirito umano. Cosicchè egli si può « affermare *a rigor di lettera*, che l' oggetto in questo « caso, e non il soggetto, è artefice dell' istrumento, « *anzi che l' istrumento è identico all' oggetto sostan-« zialmente, e che il telescopio spirituale non è come « il materiale un' appartenenza o aggiunta* o *pro-« lungazione dell' occhio, ma sì bene del sole, che « all' occhio risplende* » [1]. Il sole, l' oggetto dell' intuito, è l' Idea, l' intelligibile, Dio. Il raziocinio è una *prolungazione*, un' *aggiunta*, un' *appartenenza di Dio, è identico a Dio*. Ma l' uomo, in quanto ragiona, usa principii astratti come si vide: i quali sono identici al soggetto. Tuttavia siccome l' astratto e il concreto sono identici nella *sostanza*, e non diversano che di *modo* come l' intuito e la riflessione; così il soggetto è identico all' oggetto. L' uomo adunque è un' appartenenza, un' aggiunta, una *prolungazione* di Dio. « La logica è veramente divina » [2]: « la ragion dell'uomo è veramente la ragion di Dio » [3]; una sua *prolungazione*.

---

[1]) Errori I. p. 165.

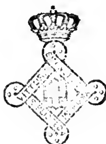
[2]) Ivi « ogni sillogismo umano è l' iterazione del sil-« logismo divino, risultante dall' organismo ideale della « formola: « iterazione che differisce di *modo* non di *sostanza* dalla pronuncia divina. La logica « in sostanza è « Dio. » Ivi p. 307.

[3]) Introd. II. p. 180.

CONCLUSIONE.

Qui ha fine il sistema filosofico di Vincenzo Gioberti. Con la diligenza il più possibile esatta, con imparzialità la più sincera ho moltiplicato le citazioni, i raffronti: e posto nell' ordine e chiarezza maggiore che ho saputo, dottrine sparpagliate in volumi non pochi, e frammisti a non poche di soggetti disparatissimi. Qual sia il giudizio che i lettori amici solleciti del vero ne faranno (chè solo ad essi intendo avere scritto), io stimo però che tutti verranno unanimi nella conclusione ultima evidente: che il sistema filosofico del Gioberti non è in fondo veramente che pretto Panteismo. Il complesso e confronto de' non pochi argomenti da me addotti rende impossibile ogni benigna interpretazione, che qualche testo qua e là distaccato sembrasse a prima vista tollerare. Rispettiamo le intenzioni per certo; e le

teniamo purissime e cattoliche. Non così le parole, non così il sistema. Il Gioberti, ad onta dell'ottimo suo divisamento di dare all'Italia nuove teorie filosofiche e teologiche, tendenti al perfetto amicamento della ragione colla fede, non ha fatto altro che vestire di frasi italiane e cattoliche un Panteismo, che si direbbe composto de' due di Hegel e di Schelling, idealistico insieme e realistico. Nemico delle fole settentrionali, com'egli sovente le chiama, non le ha supplite che con simili anzi ugnalissime, se non anco più strane per le contraddizioni continue. Le quali *dotte fole* ben sa il lettore che da secoli il mondo le conosce, da secoli le ha confutate, rinascenti ad ogni poco sotto varie forme. Conferma del resto irrepugnabile di tale sentenza, intorno al sistema filosofico dell'illustre Piemontese, porteranno le cose che del suo Teologico o Religioso prenderemo fra non molto a ragionare.



FINE.

INDICE

PUBBLICATO

IL GIORNO XXIV. AGOSTO

M. DCCC. XLVIII.

